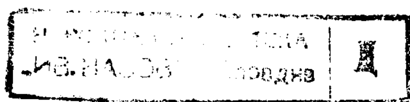
Превели от старогръцки

ГЕОРГИ МИХАИЛОВ
БОГДАН БОГДАНОВ
ПЕТЪР ДИМИТРОВ

Под редакцията на проф. БОРИС ГЕРОВ



СЪДЪРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКО СЪДЪРЖАНИЕ И ХУДОЖЕСТВЕНА ФОРМА В ДИАЛОЗИТЕ НА ПЛАТОН

Този дихотомичен подход едва ли би се налагал, ако Платон беше автор на философски трактати, а не на диалози. Разбира се, минимум художествен стил, придаващ допълнителен смисъл на философското съдържание, се открива и в трактатната проза на Аристотел. Но в случая става дума не за по-висока доза допълнителни значения, привнасяни в ясно обозримото философско съдържание от диалога и останалите неаналитически средства, които ползува Платон, а за тяхното тъй плътно преплитане със съдържанието, щото се смята, че това е единственият възможен начин за осъществяването му.

Ако това важи за всички Платонови произведения, с особена сила то се отнася за диалозите, включени в настоящия том. Излагането на философските идеи на „Федон“, „Пирът“ и „Федър“ е понятно и убедително като че ли само в този тип диалогично философствуване и флуидна терминологична среда, осъществявайки се едновременно на много нива — и в особената езикова образност, и в ироничните задевки на Сократ, и в диалогичното сценарио.

Тъй че ако не разполага предварително със знание за спецификата на изразните средства у Платон, читателят на диалозите е изложен на опасността да ги разбира превратно, още повече, че държи в ръце не оригиналния текст, а превода, и го чете не в контекста, правил го понятен поради десетки естествени асоциации, а в среда, която не му предлага нужната смислова подкрепа.

Разбира се, най-добре би било това знание да присъствува в снет вид в самия текст на превода. Но в каква степен е възможно това и изобщо преводим ли е Платон?

Щом предлагаме превод, значи не сме настроени скептично дотам да смятаме, че подобен текст е непреводим, защото е принципно непреводим застъпеният в него тип продуциране на философски идеи. Но, от друга страна, е ясно, че и този превод на Платоновите диало-

зи е само приближение към оригиналния текст, избор на някои от смисловите положения, сплетени в него, и че само в коментара и в допълнителното смислово доработване може да се постигне по-плътно приближение към оригинала. Впрочем коментирането се допуска и от самия оригинал, динамичен и някак незавършен, постоянно тълкуващ други текстове и сам себе си. В това свое качество Платоновият текст като че ли предполага и превеждането, което в края на краищата е един вид тълкуване.

Макар по всеобщо убеждение да са странно единогласни в пригодността си да изразят особената Платонова мисъл, средствата за изказ в диалозите са доста разнообразни по характер. Една част от тях са аналитически — термините, експлицитно дадените дефиниции, т. нар. *аподейктически* откъси, в които говорещият предлага неколкостепенно доказателство с ясно обозрими елементи, *еленхтичните* (изобличаващи незнанието) Сократови (в по-ранните диалози) или диалектическите различавания *(диерези)* във формата на кратки реплики. Останалите средства, ползувани от Платон, само условно могат да се нарекат художествени — първо, поради историческото разбиране за художественост, с което са свързани, различно от нашето съвременно, и, второ, защото в масата на тия средства собствено художествените като диалога, описанията на обстоятелствата на беседването и на характера на беседващите, имитирането на други художествени жанрове, се преплитат със символически средства от нехудожествен тип. Примерно някои от митовете, които се разказват в хода на беседването, или символическото доработване на философското съдържание в цялостната постройка на даден диалог са нещо повече от художествен паралел. Те са продукт на една вторична митология, която Платон ползува сериозно и творчески в моментите на аналитическа недостатъчност. Общото за символните и художествените средства е тяхната синтетичност и образност. Само че образният елемент в Платоновите символи не просто усилва дадено мисловно съдържание, а прераства в мит, т. е. мисли се и за реалност. Тъй че без *митологическия символизъм,* засягащ и самото философско съдържание, Платоновата философия не би била античен обективен идеализъм.[1]

Както в гледната точка на философското съдържание философията на Платон не се изчерпва с учението за трансцендентния свят на идеите, тъй в гледната точка на средствата за изказ тя не е просто митологически символизъм. Изразните средства у Платон са подчинени на целостта на диалога — той е сигурното ниво, на което започва и завършва актът на философствуване. Тъй че ако на полюса на съдържанието се повдига въпрос за систематичността на Платоновото философско учение, на полюса на формата този въпрос естествено се модифицира в проблем за характера на диалога и за равнището, на което трябва да се търси произведението, представящо Платоновата философска система.

Решенията са много на брой, но в същност са подчинени на две тенденции, които в последните десетилетия интерферират.[2] Едната тенденция, наречена *генетическа,* владее науката във втората половина на деветнадесети век. В основата ѝ стои възгледът за развиващата се гениална личност, която облича във формата на диалога своите философски идеи. Наблюденията на учените, застъпващи този възглед, са насочени към въпросите на хронологията и на авторството. За носител на даден етап от развитието на Платон се счита отделният диалог, като цялостното философско съдържание на диалозите се представя предимно еволюционно.

Другата тенденция има за пионер Шлайермахер, който в увода към своя пълен превод на Платон (1804 г.) разглежда неговата философия като цялостна система, последователно реализирана във всеки отделен диалог. Според немския филолог отделният диалог е част от цялото, а диалогичната форма — израз на самата система, чиято сърцевина е диалектиката, вътрешна форма на Платоновата философия.

След перипетии, свързани с тълкуването на философското съдържание (отхвърлянето на учението за трансцендентния свят на идеите от неокантианците[3]) в първите десетилетия на двадесети век генетическата методика, владяла дълго науката за Платон, отстъпва на нов *системен* подход, който възражда някои идеи на Шлайермахер и преди всичко неговия възглед, че диалогът не е просто външна форма за Платоновата философия. Започва да се смята, че в диалозите философското съдържание не е дадено като експлицитна фило-

софска система, а е имплицирано в изменящите се способи за изследване.

Каквито и да са разногласията по действителното съдържание на Платоновата философия по линията система — несистемност, характерно за съвременната наука е, че и към диалога, и към останалите изразни средства в диалозите се подхожда *функционално*. Единогласието, разбира се, е само в общия пункт, че, за да се проникне в Платоновата философия, е нужно да се отчете художествената специфика на диалозите. Иначе се предлагат най-разнообразни конкретни решения. Множенето им зависи и от избора на предмета за наблюдение — едни учени се занимават общо с проблема за диалогичната форма, други с Платоновите езикови образи, с характера на термините и със значението на отделни думи, трети с битовите картини и със сценариото на диалога. Но разнообразието в изводите за функцията на изказната форма у Платон се определя главно от нивото, на което се търси целостта на философското съдържание, респективно от възгледа за систематичността на Платоновата философия.

На единия полюс застават учените, следващи заключението на Ясперс, че Платоновата философия е принципно и в открит вид *апоретическа* и че този апоретизъм, следван и с педагогическа цел, налага на свой ред и диалога, художествена форма, несистемна и незатворена. На другия полюс стоят изследователите, които откриват в диалозите процес на постепенно усъвършенстване на средствата за изследване на основен философски проблем (примерно за диалектиката на едно и много). Тия изследователи са наклонни да смятат, че диалозите съдържат Платоновата философска система.[4] Между тези два полюса се нареждат учените, според които диалозите са *екзотерическо* средство за популяризиране на идеи, докато истинската Платонова онтология (учението за единното) била изложена от философа устно на лекции, предназначени само за по-тесен кръг от слушатели. Така в науката на двадесети век се оформя много спорният въпрос за неписаното учение на Платон,[5] което като един вид deus ex machina решава някои от апориите на несистематичната и диалогично изложена Платонова философия.

Търсенето на полюси и на среда в съвременното

Платонознание е само опит за схема. Конкретните решения не се вместват тъй лесно в горното триделение. Примерно има изследователи, които смятат, че само първият етап от Платоновото творчество е апоретически и истински диалогичен; по-късно при досега с математиката на питагорейците Платон достигнал до по-стабилна аналитическа методика[6] и апоретиката му се превръщала в диалектика, само външно свързана със Сократовата еленхтическа диалектика. Други, обратно, считат, че по-ранният Платонов диалог е апоретичен само външно, иначе самият Платон бил наясно по обсъждания въпрос и дори влагал истинния извод в устата на някой събеседник, но тъй развивал беседата, че участвуващите да не го осъзнаят. Той правел това, за да имитира в писаната форма на диалога устното беседване, което според него било възможно най-добрата форма за осъществяване на философското слово.[7] Напротив — по-късните диалози, в които се откриват много повече ясни определения, били белязани от вече истинско, принадлежащо на самия Платон колебание по редица въпроси. А колебанието се опазвало и реализирало именно в диалогичната форма; тя и в по-късните диалози пазела своята функция.

Причината за тия разногласия трябва да се търси не само в методиката на буржоазното Платонознание, а и в трудно и бавно разкриващия се конкретно исторически фон, който прави възможно разбирането на особеностите на Платоновата философия. И наистина[8] някои от тия разногласия, които изглеждат непреодолими на нивото на историята на философията, отпадат на равнището на културата, защото там се оказват следствие на особен тип ценностно продуциране. Какво представлява философията в първата половина на четвърти век пр. н. е., каква е връзката на Платоновото учение с елинската мирогледна традиция — макар и по различен начин, тия въпроси засягат същността и на Платоновия тип философствуване, и на Платоновата философия като система.

Ще си послужим с твърде сполучливо употребената за особености на стила на Платон формула „семантическа завгма"[9], за да очертаем един от съществените белези на този тип философствуване — неговата принципна традиционност. Разбира се, Платон е настроен

критически и към Омир, и към натурфилософията. Но преобръщайки и доразвивайки традиционните мирогледни положения, философът винаги ги съхранява, поне като общ контур. Мислител на късната класика, той не се изразява чисто индивидуално и последователно аналитически. Младежкият бунт срещу традицията и Сократовият антропологизъм завършват у него, както е добре известно, с реставриране на традицията и антииндивидуализъм. Нека в това развитие да си е казал думата горчивият житейски опит на самия Платон. Но понеже в края на краищата геният най-добре изразява характера на своето време, може би това е думата и на самата култура, на огромната културна епоха, обхващаща цялото време от първобитния до полисния колективизъм, култура традиционна, непознаваща специализацията, недопускаща задълбочение в индивидуалното и осъществяваща се устно в пряко човешко общуване. При всичките естествени отлики между етапите на тази огромна културна епоха, на която Платоновата философия е като лебедова песен, по цялото ѝ протежение цари странно подобие на творческите жестове. Затова Омир и Платон, делени от векове, в много отношения са по-сродни, отколкото Платон и Аристотел, които са съвременници. Съвсем очевидно е подобието между Омировите богове, които се мислят и за реално съществуващи, и за хипостазирани означения на вътрешните човешки сили, и Платоновите идеи, които също се мислят за реално съществуващи и за символни означения на родовите понятия. От друга страна, каква дълбока промяна в изразния жест между Платон и Аристотел, който не може да разбере Платоновия митологически символизъм.

У Аристотел философията вече е осъзнала собствения си предмет, докато у Платон това осъзнаване е процес, борба на различни определения, на разни видове знание и житейска мъдрост. Философия в съвременния смисъл на думата в Платоновите диалози се съдържа само имплицитно. Това се отнася и за реторическата проза на Хераклит, и за поемите „За природата“ на Емпедокъл и Анаксагор. Но е неточно да се каже, че философията в тия произведения е укрита в художествената форма, защото формата им е нещо повече и помалко от художествена, както я разбираме ние, а са-

мата философия в тях е нещо по-широко и по-различно от нашето съвременно, тръгващо от Аристотел, разбиране. Тъй че в Платоновите диалози тя не е само имплицирана, но се осъществява и открито.

Кое е това конкретно историческо *експлицитно* дадено в диалозите разбиране за философия? Не на едно място у Платон с философия се изразява етимологическото значение на думата — „любов и осъзнат стремеж към знание“. А самото знание освен като конкретно, отнасящо се до някаква област, се разбира и като нещо всеобщо, обхващащо всички видове знание. Очевидно този смисъл е зърното на по-късното специализирано значение на думата философия. Но както много други понятия, които пазят в текста на диалозите и битовите си значения, философия у Платон като един вид привързаност към знанието означава определена *житейска позиция*. Тъй че в думата са неразривно свързани понятието за висшата област на знанието и идеята за типа човешко поведение, което го прави възможно, или, казано по друг начин, свързани са теорията и практическата нравственост, метафизиката и антропологията.

Самата дума философия е новообразуване, за автор на което се смята Питагор. Предполага се, че с този нов термин той искал да подчертае, уж проявявайки скромност, разликата между теоретическия характер на своята философия и старата традиционна „софия“, смес от практическа мъдрост и просветителско всезнание. И ако софистите продължават линията на мъдреците от Талесов тип, Платон предпочита да стъпи в следата на Питагор. Въпросът не е само терминологичен, защото, както се разбира, с избора на този термин се защищава цялостна позиция.

Постепенно оформящият се в диалозите на Платон философски въпрос, какво е действителност и истина, има за лоно въпроса, каква е тази действителност и възможно ли е формирането ѝ. Тя се формира по един начин у софистите и риторите, които вървят по техния път, по друг в ироничното слово на Сократ и в еристически настроените Сократови школи, по трети в реторическата школа на Исократ, който обвинява софистите във формализъм, а последователите на Сократ в откъсване от истинската действителност, от политиката. Не е случайно, че Исократ употребява термина философия,

за да означи образованието, което предлага школата му — можем да го наречем условно подготовка за участие в публичния обществен живот.

Тъй че в своите диалози Платон защищава срещу други възгледи своя възглед за добре насочено образование. Гледано в плана на културата, това най-напред се разбира под философия в онова време. В своя външен аспект Платоновата философия е особената култура и образование, които могат да се формират в *Академията*, в Платоновата школа. Открито или прикрито в диалозите постоянно се обсъжда въпросът, къде и в каква форма атинянинът може да се сдобие с истинско знание и образование.

Усилията на Платон се увенчават с успех, щом като именно неговата философия дава път на специализираното знание, кръстено с това име. Тъй става, защото философът надхвърля практическия антропологизъм на своите съвременници и съвсем в стъпките на културата, чиито дух изразява най-точно, достига до възгледа, че човешката сполука е в дълбока връзка със знанието за строежа на битието, с метафизическата истина. Това е и новото вътрешно значение на термина философия у Платон — значението *онтология*. То не е формулирано никъде в диалозите и се оформя успоредно с второто по-специално значение на думата. Защото онтологията не се разбира като пасивно дадено знание, макар според Платон то да е заложено в безсмъртната душа. Това знание се постига методично. Създател на термина метод, Платон разбира философията и като осъзнат път, подход, сума от логически средства за достигане до знание — това именно е *диалектиката*.

Разбира се, значенията онтология и диалектика са имплицитно дадени в Платоновото разбиране за философия, както значението гносеология е още по-дълбоко митологически укрито в неговата онтология. По-сетнешното философско развитие експлицира тия значения и ги прави самостоятелни. Но при цялата заслуга, която има Платон за тяхното оформяне, ако гледаме с културоложки очи, трябва да признаем, че тия значения са подчинени на разбирането на философията като житейска позиция, с която се решават конкретни човешки проблеми.

При това схващане, което действува в контекста на

диалозите, е малко вероятно да е съществувало устно изложение на Платоновата онтология, по-цялостно и по-експлицитно дадено, отколкото в диалозите. Силната заинтересованост на философа от проблемите на ставането на този свят в непрекъснатото му движение и партиципация в идеалния (в идеалистически отчет следователно по-реален свят) е едно от основанията да се предполага, че според възгледа на Платон в словото на живата беседа тия проблеми се изразяват и решават посъответно, отколкото в доказателствения монолог на лекцията или на писания трактат.

Тъй че в културоложкия ъгъл на зрение, на чийто ориентир вярваме, единствено действителен се оказва проблемът за отношението между устното събеседване в Академията и най-добрата писмена форма, която го изразява — диалога. Като се вземат пред вид заключителните глави на „Федър" и пространният пасаж от Седмото писмо (341 с — 345 d), посветен на несъвършенствата на писаното слово, може да се предполага, че Платон е бил защитник на устната култура и е виждал в непосредственото събеседване формата на достойно осъществяващата се философия. Защото за него философията едва ли е била набор от идеи, нито дори система, която се описва пасивно и се възприема умозрително. За Платон тя изглежда е действена формираща сила, формираща човека вътре в живия човешки колектив. И ако в логиката на това схващане философът достига до отрицание на самостоятелността на художественото произведение и за истинско произведение на изкуството смята космоса и най-много държавата,[10] съвършено, онтологически съобразно организирания човешки колектив, странно би било да цени написаното произведение, та макар било то диалог, независимо че диалогът подчертава своята несамостоятелност, като сменя тона си, обяснява се и се свързва като живо слово с този, който го произнася, и с онзи, за когото е произнасян.

Платон, ценителят на устната култура, е лицето на Янус, обърнато към миналото, а Платон, който не само че пише и разпространява своите диалози, но ги гради сложно със символичен градеж, подкрепящ казаното в тях, този Платон е другото лице на Янус, гледащият към бъдещето на книжната култура, тревожеща, но не-

избежна. Тъй че писаният диалог е нивото, на което щастливо се срещат устната култура и устно практикуваната философия с писмената култура и с философията—монолог—вглъбяване в самота.

С цялото си сценарио Платоновият диалог е път от площадното осъществяване на едно шумно и гръмко слово за човешко множество[11] към бъдещото мълчаливо постигане на истина в самота, което владее примерно диатрибите на Марк Аврелий. На едната страна остава публичното рецитиране на епос пред празнична тълпа, гръмкото слово на ораторите в народното събрание и патетичното словосплетение на атическата трагедия, възприемано под открито небе от целия народен колектив, на другата страна изстъпва Сенека, размишляващ в самота, дразнен от крясъка на тълпата. По средата е живата Платонова беседа, водена в колонадата на гимназиона, в нечий частен дом или на бреговете на Илис. Беседа между частни люде в частна среда, отдалечена от големия човешки колектив и от патетиките, които го движат. Това е станция по пътя към епикурейския идеал „живей скрито“ и към усамотението на философа-стоик.

Но в диалога продължава да владее публичният дух, живото слово на устната култура, която предполага непосредствена словесна обмяна между говорещ и възприемащ. Тъкмо в името на тази обмяна живата беседа на малцина в тесен кръг един вид подменя едрите публични форми на осъществяване на словото — епоса, трагедията и ораторската реч. В епохата на Платон тяхното слово е вече формализирано и в известна степен нефункционално. Чувствува се нужда от ново слово, породено в нова публична среда, което да динамизира зададеното в традицията, съобразявайки се с един нов, по-аналитично настроен човек, който продължава да съществува по моделите на традицията, но не може да не ги дискутира.

В този отчет Платоновият диалог е поле на трансформация на традиционните начини за осъществяване на истина. От истините на епоса, трагедията и ораторското слово у Платон се прехожда към метафизическа истина, изпълнена в диалозите и символично-сюжетно, както е в епоса и в трагедията, и аналитично, както в някои пасажи на ораторската проза. Имитирайки жи-

вото беседване в кръга на Сократ и ред други литературни и нелитературни форми, диалогът осигурява известна свобода в избора на тема и ситуация и подвижност на сюжетното разгръщане. По-прозаичен от предходните жанрове като съдържание, той е и по-реалистичен от тях. И наистина никъде другаде в елинската художествена литература от това време не могат да се открият тъй истински „подглеждания“ към реалната човешка среда. По-реалистичен, диалогът е по-слабо обвързан с една или с друга традиционна представа за съдбата на човека и може да моделира тази съдба по-съзнателно и по-приближено към съвременната ситуация. Метафизиката в Платоновия диалог заменя сюжетната „метафизика“ на атическата трагедия. Нейната преднина е, че е значително по-аналитична и по-всеобща.

И все пак диалозите на Платон са достатъчно обвързани с културата на елинската архаика и класика. При цялата си свобода те са сюжетни и също като атическите трагедии се развиват около един мит — случая Сократ. Макар и действително случило се, нещастието на философа прераства в примерна, т. е. в своеобразна митическа ситуация. Разбира се, в редица диалози събитията около Сократ са тънка сюжетна канава, като че ли без особено влияние в осъществяването на философското съдържание. Но в случаите на истинско сюжетно дискутиране на тази трагическа фабула („Федон“) е ясно, че Платон не само се дистанцира от трагическия патос на драмата. Той предлага противоположно решение. У Платон Сократовата гибел се счита не за нещастие, което в най-добрия случай се преобразува в сполука за някакъв човешки колектив, а за лично щастие на самия Сократ. Или, казано по друг начин, в някои Платонови диалози на сюжетно ниво се открива еднозначно решение на апориите на атическата трагедия около въпроса за ценността на живота.

Платоновият диалог се дистанцира и от несюжетната публична реч, от прозата-монолог. Както се усеща по включените в този том диалози, това е важна конкретно историческа задача за Платон. От „Евтидем“ до „Федър“ философът води спор с реториката. Води го и в мирогледен план за това, че случайният избор на тема, патетиката на площадното общуване и специализираното занимание с обществени дела са нещо безпо-

лезно и дори вредно. Но същия този спор Платон води и скрито във формален план посредством диалогичната форма, многотонна и постоянно разясняваща се в противовес на монолога на ораторското слово, фалшив, непостигащ и неизчерпващ това, за което се говори в него. Да се развие една тема във всичките многообразни връзки, в които се намира тя — това е по силите на криволичещия и постоянно отклоняващ се диалог[12], осъзнал в своя метод диалектиката проблемите на единството и многообразието. Респективно всичко това е непостижимо за еднотонното или хаотично публично слово без метод, в което формалната страна на общуването с публика измества съдържателния проблем, истинското формиране на слушателя с истински осъзнато постигана истина за даден предмет.

В този пункт е нужно да се подчертае още веднъж — диалогът е пригодната словесна форма за този процесен тип търсене на истината именно поради нейното многообразие и многогласие в единството. Диалогичното в диалога не е външната обмяна на реплики, а диалогичното отношение към предмета на обсъждането.[13] Събеседниците на Сократ често само се съгласяват с него, тъй че външният диалог, самото реплициране у Платон протича един вид монологично. Но истинското събеседване е вътрешното сменяне на гласа на самия Сократ било като тон и стил, било като възглед. Истинският диалог е тази среда на свободно аранжиране на словото, промяната на гледната точка и на средствата за постигане на обсъждания предмет.

Тъй че диалогът и диалектиката са плътно преплетени в Платоновата форма на философстуване. Може би „светая светих" на тази форма е неразличаването на мислене, словесен израз и практическо осъществяване на истината в слово. И вероятно затова в диалозите философията има битие и на усъвършенствуване на средствата за словесно изразяване, на жив процес на смислово продуциране.

В този контекст става разбираема игровата семантическа стихия в Платоновата философия. Осъществяваща се на равнището на жанровата форма в дистанциране от трагедийната сюжетика и от ораторския монолог, на нивото на езика, на езиковата образност и терминологията, тази философия представлява постоянен езиков експеримент, който буди остарели значения,

преосмисля съвременни, съпряга философското значение и всекидневния смисъл на думите, било за да подкрепи метафизическото обобщение в традиционния смисъл на някакъв езиков образ, било за да го преобразува.

В статия, посветена на тази особеност на Платоновия език, С. Аверинцев[14] сполучливо определя философската стилистика като един вид *катахреза* на битовата. Обяснявайки непреводимата игровост на Платоновото слово, той открива основата на това словесно поведение в културната ситуация, при която философията и реториката започват да се оформят като особени типове езиков жест от общото лоно на всекидневната езикова практика. Понеже у Платон това не е завършен процес, Платоновото слово продължава динамиката на това обособяване и използува широко значенията на битовата реч.

С много примери от оригиналния текст на Платон немският филолог Класен[15] доказва колко живо метафорично и многозначно е Платоновото слово, особено в случаите, когато на пръв поглед като че ли става дума за термин. Тъй Класен разкрива допълнителната ловна семантика, която съдържа Платоновия термин „метод“ и която в същност включва думата в поливалентен смислов контекст, натоварвайки я примерно със значението „колективна като на лов гонитба на истината“. С много други примери Класен разкрива особеното Платоново отношение към езика, майсторството му да използува традиционното езиково съдържание за целите на философската спекулация.

Този *функционално-семантичен подход,* приложен към езика на Платон, напоследък се изпробва и към някои страни на художествената форма, на сюжетното сценарио на диалога. Може би това ще доведе до полезни резултати, доколкото диалогът-символическа форма е надстройка на естествената реч и доколкото също се гради като един вид нейно семантическо преобразование. При все това в буржоазната наука за Платон е налице опасността въпросът за философското съдържание да се подмени с въпроса за особеностите на Платоновия семиозис. Дори от семантически ъгъл на зрение има какво да ни обърне към собствено философската проблематика у Платон. В традицията на словото на елинската архаика и класика, слово, за което е харак-

терно да изразява конкретното чрез особеното и особеното чрез общото, Платон има само податка, за да стане философ. Но той става философ не поради този примат на общото над конкретното в елинския езиков семиозис, а защото отива отвъд скритото в него философствуване, осъзнава природата на общото и стига до надезикова форма за нейното изразяване.

Разбира се, с това не отпада въпросът за семантическата игра у Платон, особено пък когато думата е за превод. Читателят на преведения Платон трябва да има пред вид, че поливалентността на този тип философско слово е принципно непреводима на български език. Колкото и парадоксално да изглежда, може би разхлабеният превод, в който не са отстранени колебанията на преводача около динамичното значение на думите, дава по-добра представа за оригиналния Платонов текст. Що се отнася не до редовите думи и езиковите образи, не до многото алюзии, на които толкова разчита философът, а до термините, преводачът има избор да ги сведе до понятие със сравнително ограничен обем, да ги освободи от образната стихия и редица допълнителни семантически връзки. В случая превеждането неизбежно води до насилствено извеждане в преден план на едно значение, на собствено философското. Тъй Платон се превръща и в по-абсолютен идеалист, отколкото е, и в гносеолог, какъвто не е. Ако пък не се прави това, резултатът е далече по-непривлекателен, защото в този случай Платон се превръща в чистокръвен софист.

За термините и основните лексически единици все пак се намира приемливо компромисно решение. Предадени с терминологично уточнение в превода, те могат да се обяснят допълнително в коментар, който да възстанови за читателя в известна степен тяхната многозначност и липсващия конкретно исторически контекст.

Ето някои примери, които убеждават в непреводимостта на Платоновите термини и в нуждата от допълнителни извънтекстови обяснения. Никоя съвременна българска дума не може да предаде Платоновия образен термин eídos, който обикновено се превежда с „идея". Самата дума idéa е старогръцка, Платон я употребява като синоним на eidos, пък и сам той е виновник тази дума да предизвиква у нас представа за нещо отвлечено и невидимо. У него обаче освен общото, родовото

понятие „идея“ означава нещо зрително, имащо вид, форма и структура. Платоновата идея е общото в зрим вид, идеално изразеното като външност вътрешно. Но имаща и пластическо трансцендентно битие, тя е и твърде сухо понятие, означаващо общото между клас предмети, както и самия този клас. Да не говорим за случаите, в които eidos означава най-обикновената външност на всичко. Но не многозначието е преводаческия проблем в случая, а особената атмосфера на думата, този специфично елински класически смисъл „добре овъншена родова същност“. Това значение може да представи само експлицитно, т. е. само в коментар.

В редица случаи преводът може и да подведе. Платон примерно не различава като строги понятия съществуването (битието ón) от същността (ousía). За нас е ясно защо — ако същността съществува трансцендентно, то същността на съществуващите в този свят неща има форма на един вид по-недействително съществуване. Но употребим ли понятието „същност“, за да преведем старогръцкото ousía, неизбежно въвличаме в превода съвременната понятийна двойка същност—съществуване, която у Платон в най-добрия случай е слабо осъзната.

Подобна трудност и за преводача, пък и за ползуващия диалозите в превод, поражда понятието „знание“. Зад него в оригиналния текст стоят две думи — sophía, която като термин у Платон означава висше знание, и epistēmē, което означава област на знанието, затова и наука. Но философът употребява думата sophia, за да изрази и недобрата неука ученост на софистите, а epistēmē заедно със sophia на свой ред са синоними на tékhnē, което означава област на знанието, но вече като един вид занаят и изкуство — на преден план в неговото значение е не знанието, а обикновената опитност. В синонимното покриване и вътрешно противопоставяне на смисъла на тия думи Платон съхранява естествената динамика и значенията на думите в говоримия език, като надстроява върху тях философското съдържание.

Силно несъответствие между дума в оригинала и начин на предаване наблюдаваме в случаите, когато в едно от страничните си значения оригиналната дума увисва безсмислено в превода. Причината е изчезнала

конкретно историческа връзка. Примерно това, че близките хора във „Федър“ са наречени „имущество“, е представа, естествена за телесно изразяващия се човек на онова време. Но тя дразни съвременния човек и затова трябва да се избегне в превода. Или употребата на diánoia (мисъл) за „характер“, тази твърде характерна употреба крие конкретно историческия възглед, че няма разлика между характер и начин на мислене. Съвсем интелектуалистично в духа на елинската класика протичането на мисълта или, казано по-модерно, духовният строй на човека се смята и за същина на човешкия характер, независимо че тъкмо във „Федър“, дето се открива тази употреба, е развита сложна антропологическа схема, според която нещата изглеждат много по-сложно.

Особено многозначна и обуславяща със значенията си протичането на философското прение у Платон е думата lógos. Неин най-подходящ и най-изчерпателен паралел на български е думата „слово“, в която се осъществява подобно сплитане на значения от различен разред. Казано с повече думи, lógos означава изречена мисъл и затова по посоката на мисълта тя значи смисъл, тема и теза, логически аргумент, понятие и определение, а по посоката на изказа — реч, изречение, думи. Във всеки случай старогръцкото lógos означава дискурсивно изложена мисъл и някак се противопоставя на diánoia, на дискурсивната, но неизречена мисъл. Впрочем diánoia е нещо не тъй действително, щом в диалога „Софист“ (264 ab) Платон я нарича беседа на душата със самата себе си.

Та реалното остава *логосът*, най-добрата форма, в която се осъществява философията. В един свой аспект Платоновата философия е масивен логос, обединяващ разни видове речево поведение в твърде широкия диапазон между пасивно-описателното и магически-заклинателното лечително слово, динамизирани в естествената матрица на диалога. В друг отчет обаче Платоновата философия е много повече от речево многогласие. Тя е именно философия, защото е драма на една от първите схизми на мисълта от словото в историята на човешката култура, макар и завършила не съвсем философски с утопия и символична митология.

Богдан Богданов

ЕВТИДЕМ

Критон, Сократ

Въведение Критон: Кой беше този човек, Сократе, с когото разговаряше вчера в
271 Ликейона? Толкова хора ви бяха наобиколили, че исках да послушам и приближих, но нищо не можеше да се чуе ясно. Надигнах се обаче, погледнах и ми се стори, че е чужденец този, с когото разговаряше. Кой беше той?

Сократ: Но за кого питаш, Критоне? Защото не един, а двама бяха.

Критон: Имам пред вид третия, който седеше от дясната ти страна. Между вас беше момче-
b то на Аксиох. Видя ми се доста пораснало, Сократе. Те с моя Критобул като че ли нямат голяма разлика в годините. Но той е кльощав, а това момче е по-развито и изглежда чудесно.

Сократ: Евтидем е тоя, за когото питаш, Критоне, а седналият от лявата ми страна, брат му, Дионисодор. И той участвуваше в разговора.

Критон: И двамата са ми непознати, Сокра-
c те. Пак някакви нови софисти, както изглежда. Откъде са и в какво са учени?

Сократ: Родът им, както предполагам, е от Хиос, оттам някъде, но се изселили в Турии[1]. Прогонени оттам, вече дълги години живеят на наша земя. А това, дето питаш за учеността им — удивителна е, Критоне. Те двамата са направо всезнаещи. Аз до тоя момент не знаех, че били панкратиасти[2]. Можели да се състезават абсолютно във всичко, не тъй както двамата братя панкратиасти
d от Акарнания. Защото те са в състояние да се борят единствено с телата си. Докато тия двамата, първо, са изключително способни във физическо отношение, а и в бой могат да надвият всекиго — имат големи познания по воюване в тежко въоръжение и ако човек им плати, могат и него да на-
272 учат. После са невероятно силни и в съдебните схватки: и да участвуват в тях, и другиго да научат да произнася и съчинява слова, подходящи за съдилището. По-рано били способни само в това,

но сега добавили и съвършенството си в изкуство-
то на панкратия. Били изостанали в тоя вид със-
тезание, но напоследък го усъвършенствували тъй,
че никой не можел да излезе да се мери с тях два-
мата. Също тъй те били способни да се състезават
b със слово и да опровергават, каквото и да се ка-
же — независимо дали е лъжа или истина. Та
аз, Критоне, съм намислил да им се поверя на
тях двамата. Защото заявиха, че за кратко време
могат да направят когото и да е способен в същи-
те тия работи.

К р и т о н: Така ли, Сократе? А не се ли боиш от годините си и че вече си възрастен?

С о к р а т: Ни най-малко, Критоне. Достатъчно
основание имам, което ме окуражава да не се боя.
Защото те двамата, така да се каже, вече старци
се заели с тоя род знание,[3] което и мене ме прив-
лича — с еристиката. Миналата или по-миналата
година все още нямали никакви познания. Само от
c едно се боя — да не навлека пак обиди и на тия
чужденци, както на китариста Конос[4], сина на Ме-
тробий, който и в момента продължава да ме учи
да свиря на китара. Момчетата, дето учат с мен,
като ме виждат, присмиват се и викат на Конос
„учител на старци“. Та да не би някой да отправи
към чужденците същата тая обида. Но те, ако се
боят от това, навярно няма да искат да ме прие-
мат за ученик. Аз, Критоне, вече успях да убедя
d други възрастни хора да ходят заедно с мене да
се учат там, а сега ще се опитам да убедя и още
някого. Ами ти защо да не идваш заедно с мен?
Ще им пуснем синовете ти като стръв. В желание-
то си да им станат ученици, сигурен съм, че ще се
заемат и с нашето образование.

К р и т о н: Добре, Сократе. Нищо не пречи да го сторим, щом като смяташ. Но първо ми обясни каква е учеността на двамата мъже, за да зная какво ще учим.

Срещата на Сократ с Евтидем и Дионисодор

С о к р а т: Веднага ще чуеш. Защото не бих могъл да кажа, че не обръщах внимание и на двамата. Напротив — интересувах се много, спомням си, и ще се опитам да ти разкажа всичко отначало.

e По нечия божа воля се случи, че седях там, дето
именно ме видя — сам в съблекалнята.[5] И вече се
канех да стана. Но при ставането ми се яви оби-
чайният божи знак.[6] Та седнах наново и малко по-
273 дир това влязоха те двамата — Евтидем и Диони-
содор, а заедно с тях и други, голяма група учени-
ци — така ми се стори. Като влязоха, почнаха да
се разхождат по покритата алея. И не повече от
два-три пъти я бяха обиколили, влезе Клиний, за
когото ти си прав, като казваш, че много е израс-
нал. Следваше го доста голяма група и други не-
гови обожатели, и Ктезип, един младеж от Пеа-
ния,[7] с красива външност и прекрасна натура, ка-
то се изключи невъздържаността, дължаща се на
b младостта му. Та Клиний видя от входа, че седя
сам, насочи се към мене и седна от дясната ми
страна, както и ти твърдиш, че е седял. Като го
видяха, Дионисодор и Евтидем първо спряха и си
казаха нещо един на друг, като неведнъж погле-
ждаха към нас — аз не ги изпусках от поглед. По-
сле дойдоха и единият седна до момчето — Евти-
дем, другият до мене, от лявата ми страна, а ос-
c таналите там, дето всеки намери място.

Сократ моли Евтидем и Дионисодор да поведат беседа с Клиний

Та поздравих ги двамата,
понеже доста време не се
бяхме виждали. А след
това рекох на Клиний:
„Тия двамата мъже, Кли-
ний, Евтидем и Дионисодор, не в незначителни не-
ща са вещи, а във важни. Те познават във връзка
с войната всичко, което е нужно да знае готвещи-
ят се да стане военачалник: и видовете боен ред, и
как се командува войска, и това, дето трябва да
се предаде на учещия се да се бие с тежко въоръ-
жение. Способни са също да направят човек да е
в състояние да помогне сам на себе си в съдили-
щето, ако някой постъпи несправедливо с него.“
d Та те двамата посрещнаха пренебрежително тия
думи. Спогледаха се, засмяха се, а Евтидем рече:
„С тия работи, Сократе, вече не се занимаваме, те
са ни между другото.“

Аз се изненадах и рекох: „Навярно се зани-
мавате с нещо прекрасно, щом като тия важни ра-

боти са ви между другото. В името на боговете,
кажете ми кое е това прекрасно нещо!“

„Добродетел[8], Сократе, рече той, смятаме, че
можем да предадем най-съвършено и най-бързо ка-
то никой друг.“

e „Зевсе, възкликнах, какво говорите! Как сте
попаднали на тая щастлива находка? А аз продъл-
жавах да си мисля, че както току-що казах, сте
способни в това толкова голямо знание, в боя с
тежко въоръжение, това разправях за вас. Защото
си спомням, че при предишното ви идване то беше
заниманието, в което твърдяхте, че сте специалис-
ти. А ако сега действително притежавате знанието,
за което стана дума, бъдете милостиви — обръщам
се към вас направо, като към богове, с молба да ме
274 извините за казаното преди малко. Но вижте да-
ли казвате истината, Евтидеме и Дионисодоре! За-
щото специалността ви е за нещо толкова значи-
телно, че не е чудно човек да не вярва.“

„Бъди сигурен, Сократе, рекоха те, че това е
така!“

„Тогава ви смятам за много по-щастливи с то-
ва ви притежание, отколкото е персийският цар с
царството си. Но само това ми кажете — каните ли
се да ни покажете вашето знание. Или какво сте
решили?“

„Точно за тази цел сме тук, Сократе, за да го
b покажем и да го предадем, ако някой пожелае да
се учи на него.“

„Че това е желанието на всички, които не раз-
полагат с него, аз ви уверявам — пръв аз желая,
после ето Клиний, а към нас се присъединява ето
и Ктезип, и другите, рекох аз, като му посочих обо-
жателите на Клиний.“ Те вече ни бяха наобико-
лили.

Ктезип седеше далече от Клиний. А аз останах
с впечатление, че докато разговаряше с мен, Ев-
c тидем се беше навел напред и понеже Клиний бе-
ше помежду ни, го скриваше от погледа на Ктезип.
Та в желанието си да наблюдава своя любимец и
същевременно да чува добре, Ктезип скочи и пръв
застана непосредствено до нас. Тъй и останалите
ни наобиколиха, като видяха от него — обожате-

лите на Клиний и другарите на Евтидем и Дионисодор. Тях именно посочих, казвайки на Евтидем,
d че всички сме готови да се учим. Ктезип потвърди на драго сърце, както и останалите, и всички общо почнаха да ги карат да покажат силата на своето знание.

Тогава аз казах: „Евтидеме и Дионисодоре, независимо как, но направете им това удоволствие, покажете си знанието заради мене. Очевидно не е малка работа да се покажат толкова много неща. Но това ми кажете — само вече убедения ли, че трябва да учи при вас, бихте могли да направите
e човек с добродетели, или и оня, който все още не е убеден, тъй като изобщо не смята, че добродетелта може да се усвоява и че вие двамата сте в състояние да я преподавате? Хайде да видим, това същото умение ли ще убеди и един такъв човек, че добродетелта е усвоима и че вие сте тия, които найдобре бихте го научили или някое друго умение?“

„Това същото, Сократе“, каза Дионисодор.

275 „Значи измежду нашите съвременници, Дионисодоре, рекох, вие бихте подтикнали най-успешно човек да се обърне към занимаване с философия и добродетел?“

„Поне тъй предполагаме, Сократе.“

„Тогава отложете за друг път показването на останалите ваши способности, казах, и ни покажете това именно. Убедете ето този младеж, че трябва да заобича знанието[9] и да положи грижи за добродетелта. Доставете това удоволствие и на мене, и на всички тук! Защото ето в какво положение се намира горе-долу тоя юноша — и аз, и всички присъствуващи имаме силното желание той да стане съвършен. Той е сина на Аксиох, сина на ста-
b рия Алкивиад, и е братовчед на сегашния Алкивиад[10]. Името му е Клиний. Млад е и затова сме загрижени за него, както е естествено за млад човек, да не би някой да ни изпревари, да насочи мисълта му към някое друго занимание и да го развали. Та вие двамата дойдохте тъкмо навреме. И ако нямате нищо против, подложете момчето на проверка и поразговаряйте с него пред нас!“

Та аз казах това горе-долу, а Евтидем рече и

c смело, и самонадеяно едновременно: „Добре, Сократе, **нищо против нямаме,** стига само младежът да е готов да отговаря."

„Ама на това в същност той е и привикнал, отвърнах аз. Защото всички тук често идват при него, поставят му много въпроси, беседват с него, тъй че той може да отговаря напълно спокойно."

Евтидем и Дионисодор поставят два объркващи въпроса на Клиний

Но дали ще мога, Критоне, да ти разкажа добре следващото? Не е малка работа да успее човек да предаде изчерпателно едно тъй необозримо знание. Затова също като поe-
d тите и аз искам, започвайки разказа, да призова и Музите, и Паметта.[11] Та оттам приблизително започна Евтидем, както предполагам: „Кои хора, Клиний, се заемат с учене — учените или невежите?"

Понеже въпросът не беше лесен, юношата се изчерви и в колебанието си как да отговори, погледна към мене. А аз, като разбрах, че е объркан, рекох: „Хайде, Клиний, отговори спокойно и смело — кое от двете ти се струва, че е тъй. Защото
e от отговора ти ще има може би огромна полза."

В тоя момент Дионисодор се наведе леко към ухото ми и с лице огряно в усмивка рече: „Да, ама те предупреждавам, Сократе, че и едното, и другото да отговори юношата, ще бъде опроверган."

И додето ми казваше това, момчето отговори,
276 тъй че дори не успях да го предупредя да внимава. Та то отговори, че учените били тия, които се заемали да се учат.

А Евтидем попита: „Има ли хора, които наричаш учители, или няма?" Каза, че има. „Следователно учителите са учители на тия, които се учат, както китаристът и граматикът[12] очевидно са ти били учители на тебе и на останалите деца, а вие сте били ученици, нали?" Съгласихме се. „Ами, ко-
b гато се учехте, нали още не знаехте това, което учехте? — Не, каза той. — Тогава щом не го знаехте, бяхте ли знаещи? — Не, разбира се, рече той. — Ако не сте били знаещи, следователно сте били невежи. — Разбира се. — Значи, учейки се на то-

ва, което не сте знаели, сте учили, защото сте били невежи." Момчето кимна в знак на съгласие. „Значи невежите се учат, Клиний, а не учените, както ти смяташ."

При тия негови думи също като по даден от ръководител на хор знак тия, дето съпровождаха
c Дионисодор и Евтидем, аплодираха и се разсмя-
ха вкупом. И преди да си отдъхне хубаво и добре момчето, пое го Дионисодор и попита: „Ами, когато граматикът, Клиний, ви диктува по памет, кои деца разбират[13] продиктуваното — знаещите или незнаещите? — Знаещите, рече Клиний. — Значи знаещите, а не незнаещите се учат и ти не отговори добре на Евтидем преди малко."

d Тогава пък съвсем се разсмяха и заръкопляс-
каха обожателите на двамата мъже, възхитени от тяхната ученост. А ние останалите седяхме смутени и мълчаливи. Евтидем усети смущението ни и за да му се удивим още повече, не остави момчето, ами продължи да го разпитва и също като способните танцьори, превъртваше по два пъти въпросите си за едно и също нещо. Та попита: „Учещите се на това, което знаят, ли се учат, или на това, което не знаят?"

Дионисодор наново ми прошепна: „И тоя въп-
e рос, Сократе, е друга една уловка, подобна на пре-
дишната."

„Зевсе, рекох аз, ама и предишната ни се видя хубава!"

„Все такива са всичките ни въпроси, Сократе, рече. Човек не може да се измъкне."

„Мисля че затова сте на такава почит сред учениците си", казах аз.

Междувременно Клиний отговори на Евтидем, че учещите се учели на това, което не знаели. А той го запита по същия начин, както по-рано, и
277 рече: „Ами буквите нали знаеш? — Да, отговори. —
Нали всичките?" Съгласи се. „Тогава, когато някой казва нещо наизуст, нали букви[14] произнася?" Съгласи се. „Нали, ако ти знаеш всичките, той казва наизуст част от това, което знаеш?" — попита Евтидем. И с това се съгласи. „Тогава, продължи той, да не би не ти да разбираш това, което

някой казва наизуст, ами този, който не знае буквите? — Не, аз го разбирам, отвърна Клиний. — Следователно ти се учиш на това, дето го знаеш,
b щом като знаеш всички букви“, рече Евтидем. Съгласи се. „Значи отговорът ти не беше правилен“, заключи той.

Евтидем още не беше си завършил думата напълно, а Дионисодор пое разговора също като топка, насочи я към момчето и рече: „Мами те Евтидем, Клиний. Кажи ми ученето не се ли състои в получаване на знание за това, на което някой се учи!“ Клиний се съгласи. „А знаенето, продължи той, не се ли състои в това вече да имаш знание?“ Прие го. „Значи да не знаеш означава все още да не разполагаш със знание?“ Съгласи се с него. „Тогава
c получаващи нещо тия ли са, които вече имат, или ония, които нямат? — Които нямат. — Нали си съгласен, че между тях, между непритежаващите, са и тия, които не знаят?“ Кимна в знак на съгласие. „Значи учещите са измежду получаващите, а не измежду притежаващите?“ Прие го. „Значи, Клиний, незнаещите се учат, а не знаещите“, рече той.

Сократ разкрива причината за объркването — тя е в многозначността на думите

Също като при борба Евтидем се отправяше вече за трети път да събори младежа. А аз, разбирайки, че момчето вече губи сили, реших да му дам възможност да си отдъхне. И за да не го хване страхът, казах му следните ободрителни думи: „Недей да се чудиш, Клиний, ако този начин на аргументиране ти се вижда необичаен. Навярно не усещаш какво правят двамата чужденци с тебе. Правят същото, което вършат участниците в посвещаването при корибантите, когато изпълняват тронирането на оня, когото посвещават.[15] И там има някакъв хороводен танц и шеги — впрочем, знаеш, ако си посве-
e тен. Те двамата това именно вършат в момента — един вид пеят и танцуват край тебе и пускат шеги, все едно че ще се заемат с посвещаването ти после. Та смятай, че сега слушаш първата част на

софистическото свещенодействие. Защото, както
твърди Продик[16], най-напред е нужно човек да се
обучи в правилната употреба на думите. Това в
същност ти показаха двамата чужденци, че не си
знаел, че хората казват „учене“ в следния случай —
когато човек по начало няма никакво знание за
нещо и след това по-късно получава знание за не-
278 го. Но същото се казва и когато човек вече разпо-
лага със знание и с помощта на това знание на-
блюдава как се извършва или как се говори за съ-
щото. Това по-често го наричат „схващам“, откол-
кото „научавам“, но понякога му казват и „нау-
чавам“. А както разкриха те, за теб е останало не-
известно, че една и съща дума се употребява за хо-
ра в противоположно състояние — и за знаещия,
и за незнаещия. Приблизително същото положение
се съдържаше и във втория въпрос, с който те за-
b питаха какво учат хората — това, което знаят, или
това, което не знаят.“
„Тия работи в същност са шега със знанието.
Затова и твърдя, че те се шегуват с тебе. Казвам
шега, защото човек, дори да научи много подобни
работи, дори всички да изучи, ни най-малко няма
да знае по-добре как стоят нещата, а поради раз-
личното значение на думите ще може да си прави
шеги с хората, като им туря крак и ги събаря. Съ-
c що като тия, дето издърпват стола на канещите
се да седнат — радват се и се смеят, като ги видят
паднали назад. Та смятай, че е шега това, което
ти сториха. И очевидно те двамата следва да ти
покажат сериозното. Аз ще ги насоча, за да из-
пълнят това, дето ми обещаха. Защото казаха, че
ще представят своята способност да подбуждат и
уговарят. В момента, мисля, те са сметнали, че е
редно по-напред да се пошегуват с тебе. Та стига
сте се шегували, Евтидеме и Дионисодоре! Тия ше-
ги навярно са достатъчни. Представете сега след-
ващото, заемете се да уговорите момчето, че тряб-
ва да се отдаде на знанието и добродетелта. Но
по-напред ще ви покажа на двамата какво според
мене представлява тази работа и как искам да ми
я представите. Затова, ако ви се стори, че го вър-
ша смешно и без финес, не ми се присмивайте.

Усърдието ми да чуя вашата ученост ме кара да се осмеля да говоря във ваше присъствие без предварителна подготовка. Та въздръжте се от смях,
e додето ме слушате — и вие, и вашите ученици! А ти, сине на Аксиох, отговори ми!“

Показвайки как трябва да се води беседа, Сократ се заема да разгледа въпроса за щастието

„Дали всички хора искаме да сме щастливи? Или този въпрос е един измежду тия, за които токущо се побоях, че ще се посрещнат с присмех? Защото очевидно е глупаво да се поставят подобни въпроси. Кой не же-
279 лае да е щастлив? — Всеки желае, каза Клиний. — Добре, рекох аз. След като желаем да сме щастливи, да видим следващото: как да станем щастливи. Дали, ако разполагаме с много блага?[17] Или този въпрос е още по-наивен от предишния? Защото навярно и това е ясно, че е така.“ Съгласи се. „Хайде да видим тогава кои впрочем са съществуващите блага, които са наше притежание. Или и тоя въпрос не е труден и, изглежда, не от много авторитетен човек се нуждае, за да се справи с него? Защото всеки би ни казал, че е благо да си богат, нали? — Е, разбира се, каза той. — Следователно и да си здрав, хубав и да си добре във
b всяко друго отношение, отнасящо се до тялото, нали?“ На същото мнение беше. „Но благородният произход, властта и почестите в родния град очевидно и те са блага.“ Съгласи се. „Тогава кои блага още остават?, попитах. Какво да кажем впрочем за това да си разумен, справедлив и мъжествен? В името на Зевс, Клиний, ти дали смяташ, че ще постъпим правилно, ако ги причислим към благата, или ако не ги причислим? Защото навярно някой би ни го оспорил. Ти как мислиш? — Бла-
c га са, каза Клиний. — Добре, рекох аз. А знанието на коя страна в този хор ще наредим? Сред благата ли, или как смяташ? — Сред благата. — Помисли тогава да не би да пропускаме някое благо, което заслужава внимание. — Мене ми се струва, че не пропускаме никое“, каза Клиний.

А мене ми дойде на ума и рекох: „Да, кълна

се в Зевс! Все пак, изглежда, пропуснахме най-
голямото измежду благата. — Кое е то?, попита
той. — Сполуката, Клиний. Всички твърдят и съв-
сем простите хора, че тя е най-голямото добро. —
„Истината говориш“, каза той. А мен пак ми хрум-
на нещо ново и рекох: „За малко щяхме да ста-
d нем за смях пред чужденците и аз, и ти, сине на
Аксиох. — А защо?, попита той. — Защото сполу-
ката вече я причислихме към казаното преди това,
а сега наново заговорихме за същото. — Сега пък
какво искаш да кажеш? — Очевидно за присмех
е наново да се повдига въпрос за нещо, което е
обсъдено по-рано и два пъти да се говори за съ-
щото. — Какво имаш пред вид, като казваш то-
ва?, попита той. — Несъмнено знанието е сполука,
казах аз. Това и едно дете би го разбрало.“

Той се учуди. Толкова млад е още и наивен. Аз
забелязах учудването му и рекох: „Нали ти е из-
e вестно, Клиний, че флейтистите имат най-голям
шанс да достигнат до сполука в свиренето на флей-
та?“ Каза, че да. „Следователно, продължих аз,
това се отнася и за граматиците във връзка с пи-
сането и четенето на букви, нали? — Е, разбира
се. — А нима мислиш, че срещу опасностите на
морето някой може да има повече сполука от ве-
щия кормчия, общо гледано? — Не, разбира се. —
Ами ако си във военен поход, с кого ще ти е по-
280 приятно да се изложиш на опасностите на случая,
с един вещ военачалник или с невежа? — С вещ. —
Ами ако си болен, с кого би рискувал с удовол-
ствие, със знаещ лекар или с невежа? — Със зна-
ещ. — Тогава не смяташ ли, че ще имаш повече
сполука, ако вършиш нещо със знаещ човек, а не
с невежа?“ Съгласи се. „Значи във всички случаи
знанието прави хората да сполучват. Защото не-
съмнено знанието в нищо не би бъркало, а по не-
обходимост ще действува правилно и ще постига.
Иначе не би било знание.“

b Не зная как накрая достигнахме до съгласие,
че е така в основни линии, че налице ли е знание,
никак не се нуждае в добавка от сполука оня, ко-
муто е налице. А след като се съгласихме по тоя
въпрос, поисках да разбера наново как стоят не-
щата, по които се уговорихме преди това.

Не наличието на блага, а правилното им ползване е причина за щастието, което се постига със знание, а то от своя страна е нещо усвоимо

„Уговорихме се, рекох, че ако разполагаме с много блага, ще бъдем щастливи и ще сме добре.“ Каза, че да. „Тогава дали ще сме щастливи при наличието на блага, ако нямаме никаква полза от тях, или ако имаме? — Ако имаме, каза той. —
c А дали ще ни ползуват, ако само разполагаме, но не си служим с тях. Например храна — ако имаме много, но не я ядем, или питие — ако не го пием, дали биха ни били от полза? — Не, разбира се, каза той. — Ами ако всички занаятчии разполагат с всичко необходимо и всеки си го е подготвил за своята работа, но не си служи с него, дали притежаването би ги направило щастливи, това че притежават всичко, което е нужно да притежава един занаятчия? Примерно строителя — ако си е подготвил всички инструменти и достатъчно дървен материал, но не строи, дали притежаването би му
d принесло полза? — Ни най-малко, отговори Клиний. — Ами ако някой придобие богатство и всички блага, за които говорихме току-що, но не си служи с тях, дали би станал щастлив поради придобиването на тия блага? — Разбира се, че не, Сократе. — Значи, казах, както изглежда, човек, който се готви да е щастлив, е нужно не само да е придобил подобни блага, но и да си служи с тях. Защото от притежаването няма никаква полза. —
e Истината говориш. — Тогава, Клиний, това вече стига ли, за да направи щастливец някого: притежаването на блага и ползуването им? — Според мене стига.“

„Дали ако човек правилно ги ползува, продължих аз, или ако неправилно? — Ако правилно. — Хубаво е това, дето казваш. Защото предполагам, зло ще сполети някого по-скоро, ако ползува неправилно нещо, отколкото ако не го ползува. Зло е резултатът в първия случай, а във втория нито е зло, нито добро. Нали е така?“ Съгласи се. „Ами
281 в работата, свързана с ползуването на дървен материал, нима друго е това, което създава правил-

ното ползуване, а не знанието на строителя? — Не, разбира се, каза той. — Но навярно и в изработката на съдове правилното се постига непременно от знание." Каза, че да. „Тогава, продължих аз, дали и във връзка с ползуването на благата, за които говорихме най-напред: на богатството, здравето и красотата, знание насочва към правилното ползуване на всички подобни блага и знание осигурява успеха на дейността или нещо друго? —
b Знание, каза той. — Значи не само сполуката, но и правилното ползуване при всяко притежание и дейност се осигурява, както изглежда, от знанието." Съгласи се.

„В името на Зевс, казах аз, тогава дали има някаква полза от останалите придобивки без наличието на разум и на знание? И дали би имал полза човек, който притежава много неща и много работи върши, ако няма ум, или повече полза би имал с малко неща? Замисли се над следното! Ако
c върши по-малко, няма ли да греши по-малко и ако греши по-малко, няма ли да се излага по-рядко на несполука, и ако се излага по-рядко на несполука, няма ли по-рядко да бъде нещастен? — Е, разбира се, каза той. — Тогава дали по-скоро бедният ще върши по-малко неща, или богатият? — Бедният, отговори Клиний. — Дали слабият или силният? — Слабият. — Дали отличеният или този без отличия? — Този без отличия. — Дали храбрият, и разумен да е, би вършил по-малко неща, или боязливият? — Боязливият. — Нали и ленивият по-скоро, отколкото работливият?" Съгласи се. „И по-скоро бавният, отколкото бързият, и този, който вижда и чува неясно, отколкото този, който
d ясно?" За всички подобни случаи достигнахме до съгласие помежду си.

„Ако се гледа в общи линии, Клиний, казах, има опасност всички работи, за които най-напред твърдяхме, че са добрини, думата при тях да не е за това, каква е природата им на добро сама по себе си, а както изглежда, за следното. Ако ги ръководи невежество, те са по-голямо зло от своята противоположност и толкова по-голямо, колкото по-добре служат на своя негоден водач. А ако ги

ръководи разум и знание, те се превръщат в зна-
e чително благо. Но самó по себе си никое от тях не струва нищо. — Очевидно така е, както казваш, така изглежда, каза той. — Тогава какъв е резултатът от казаното? Нали това, че измежду останалите неща никое не е нито добро, нито зло с изключение на тия две, от които едното е добро — знанието, а другото зло — невежеството?" Съгласи се.

282 „Нататък, рекох, да разгледаме останалото. Щом като всички се стремим да бъдем щастливи и щом като се оказа, че това се постига с ползуването на определени неща, с правилното им ползуване, и че знанието е, което предоставя правилността и щастието, при това положение, както изглежда, е нужно всеки да положи всички усилия да стане колкото се може по-образован, нали? — Да, каза. — И човек несъмнено това е нужно да очаква да получи от баща си много повече, отколкото имущество, и от настойниците, и от останалите си приятели, и от тия, дато заявяват, че го обо-
b жават, и от чужденци, и от съграждани, да иска и умолява да му дадат знание. Няма нищо грозно, нито неприлично, Клиний, в името на това той да служи и робува и на своя обожател, и на всеки друг независимо на коя от достойните служби е решен в стремежа си да стане образован човек. Нали тъй смяташ, че е?, попитах аз. — Мисля, че си напълно прав", каза той.

c „Да, но ако да си знаещ е нещо усвоимо, Клиний, рекох аз, и ако не се получава от самó себе си у хората. Това още не сме разгледали и не сме достигнали до съгласие с тебе. — Ама аз мисля, Сократе, че е нещо усвоимо." А аз рекох доволен: „Наистина хубаво го каза, прекрасни ми човече, и добре направи, че ме отърва от пространно разглеждане на същия този въпрос, дали да си знаещ е усвоимо или не. Затова, щом като сега си на мне-
d ние, че е усвоимо и че единствено измежду съществуващите неща прави човека щастлив и преуспяващ, не би ли твърдял, че е нужно човек да се посвети на знанието[18] и нямаш ли на ум сам да се заемеш с това? — Разбира се, Сократе, отговори той, колкото може най-много."

Аз изпитах радост от тия думи и казах: „Ето
такъв ми е примерът, Дионисодоре и Евтидеме, за
това, какъв вид насърчително слово желая да чуя.
Навярно е обикновен и изречен на дълго и с мъ-
ка. Който от вас двамата иска, нека ни предста-
e ви същото, като си служи със средствата на из-
куството. Ако пък не искате, почнете оттам, дето
аз свърших и представете на момчето следващо-
то — дали е нужно да разполага с всички знания
или съществува едно, което трябва да усвои, за да
стане щастлив и достоен човек, и кое е то. Както
казах в началото, ние много държим този младеж
да стане образован и съвършен."
283 Та това рекох, Критоне. Беше ми изключи-
телно интересно какво ще стане по-нататък. Исках
да видя как ще се включат в обсъждането и с как-
во ще започнат уговарянето на младежа да се пос-
вети на знанието и добродетелта. По-възрастният
от тях, Дионисодор, взе по-напред думата и ние
всички насочихме очи към него в очакване, че ей
b сега ще чуем нещо удивително. Което в същност
и стана. Защото, Критоне, той поде невероятен раз-
говор и си заслужава да чуеш как изложи уговор-
ките, подбуждащи към добродетел.

В поредица софизми Евтидем и Дионисодор искат да докажат, че е невъзможно да се говори неистината

„Кажи ми, Сократе, по-
пита, също и вие останали-
те, които казвате, че же-
лаете този младеж да
стане образован човек,
дали не се шегувате с
тия си думи, или наисти-
на желаете и го говорите сериозно?"
Мина ми през ума, че са си помислили, че сме
се шегували по-рано, когато ги карахме да побе-
седват двамата с момчето и че поради това си на-
правиха шега и не говориха сериозно. Та мина ми
c през ума и затова рекох по-настойчиво, че говорим
напълно сериозно.
Дионисодор каза: „Но все пак, Сократе, гле-
дай да не отричаш това, дето сега го казваш! —
Добре съм погледнал, рекох аз. Изключено е
да го отрека. — Добре, каза той. Твърдите, че ис-
кате той да стане знаещ човек? — Разбира се. —

А сега, попита той, Клиний знаещ ли е или не? — Е, поне не твърди, че е още, не е самохвалко. — А вие искате да стане знаещ човек, не да е невежа?
d Съгласяваме се. „Следователно искате той да стане този, който не е, а този, който[19] е в момента, да не бъде повече." При тия думи ме обхвана смущение и продължавах да съм в това състояние, когато той поде наново и запита: „След като не искате повече да е този, който е в момента, не искате ли в същност да е загинал, така изглежда? Все пак доста ценни приятели и обожатели ще да са подобни хора, които непременно държат любимецът им да погине."

e При тия думи Ктезип се възмути в името на своя любимец и рече: „Гостенино от Турии, каза, щях да река, ако не беше толкова неприлично да се рече „да ти се връща"! Защото и мене, и другите познаваш, а лъжеш за такова нещо, което, мисля, дори да се казва е нечестиво — че е възможно да желая гибелта на ето този младеж."

„Ама, Ктезипе, попита Евтидем, според тебе възможно ли е да се лъже? — Да, кълна се в Зевс, ако не съм си загубил ума. Дали когато човек говори за това, което обсъжда в случая, или когато не говори?"

284 „Когато говори, каза той. — Следователно, ако говори за него, той говори не за нещо друго съществуващо, а именно за това, за което говори, така ли? — Как иначе?, каза Ктезип. — А то все пак е едно измежду съществуващите неща това, за което говори, независимо от останалите. — Разбира се. — Следователно говорещият за него, говори за съществуващото, така ли?, запита. — Да. — Да, ама човек, който говори за съществуващото и за съществуващи неща, истината говори.[20] Така че, ако говори за съществуващи неща, Дионисодор говори истината и не те лъже за нищо."

b „Да, каза Ктезип, ама човек, който говори тия работи, Евтидеме, не говори за съществуващи неща."

А Евтидем попита: „Несъществуващите неща нали ги няма? — Няма ги. — Тогава ги няма никъде, нали? — Никъде. — При това положение въз-

можно ли е по някакъв начин да се извърши не-
що за тях, тъй щото някой — независимо кой, да
създаде тия неща, които никъде не съществуват. —
Лично на мене ми се струва, че не, каза Ктезип. —
Ами ораторите, когато говорят в народното съб-
рание, нищо ли не вършат? — Вършат, разбира се,
каза той. — Следователно, ако вършат, и създа-
c ват, така ли? — Да. — Значи говоренето е и вър-
шене, и създаване?“ Съгласи се. „Значи все пак
никой не говори за несъществуващи неща. Защото
говори ли, вече създава нещо. А ти се съгласи, че
никой не е в състояние да създаде несъществува-
щото. Така че според твоето разсъждение никой
не говори лъжа, ами ако говори, Дионисодор го-
вори истината и за съществуващи неща.“

„Да, кълна се в Зевс, Евтидеме, каза Ктезип,
за съществуващи неща говори по някакъв начин,
обаче не тъй, както те стоят в същност.“

„Какво ще кажеш, Ктезипе, попита Дионисо-
дор. Съществуват ли хора, които говорят за неща-
d та тъй, както са? — Съществуват, разбира се, ка-
за той, добрите честни хора[21] и тия, които говорят
истината. — Ами добрите неща, попита той, не сто-
ят ли добре, а лошите зле?“ Прие го. „А си съг-
ласен, че добрите честни хора говорят тъй, както
стоят нещата? — Съгласен съм. — Значи, каза, до-
брите хора, Ктезипе, говорят лошо за лошото, щом
като говорят тъй, както стоят нещата. — Да, в
Зевс се кълна, каза той, съвсем определено — при-
мерно за лошите хора. Ако ме слушаш, ще се па-
e зиш да не си от тях, за да не говорят лошо за те-
бе добрите. Защото бъди сигурен, че лошо гово-
рят за лошите добрите хора. — Ами за едрите едро
ли говорят, попита Евтидем, и за горещите горе-
що? — Напълно естествено, каза Ктезип. За хлад-
ните хора те говорят и казват, че разговарят хлад-
но.[22] — Ти обиждаш, Ктезипе, рече Дионисодор,
обиждаш. — За бога, Дионисодоре, каза той, не те
обиждам, защото те обичам. Но ти отправям укор
като на другар и се опитвам да те убедя да не го-
285 вориш така грубиянски пред мене, че искам да
погубя тия, на които толкова държа.“

Тогава аз, понеже ми се стори, че се настроиха

един срещу друг, реших да се пошегувам с Кте-
зип и рекох: „Аз мисля, Ктезипе, че трябва да
приемем от чужденците това, дето казват, щом ка-
то желаят да го споделят с нас, и че не трябва да
влизаме в спор за думи. Ако умеят да погубват хо-
рата тъй, че да ги превръщат от негодни в добри
и разумни, независимо дали те са открили, или от
b някой друг са научили развалата от тоя вид, тъй
че, като погубят негоден човек, да го изкарат на-
ново добър, та ако умеят това — а очевидно уме-
ят, казаха, че владеели изкуството, наскоро го би-
ли открили, да правят от негодните хора добри —
та нека им признаем това! Нека ни погубят мом-
чето и ни го направят разумно, а и всички нас ос-
таналите. Ако вие младите се страхувате, нека все
едно като кариец[23] аз да се изложа на опасността.
c Колкото до мене, понеже съм и стар, готов съм
да рискувам и се оставям на Дионисодор все едно
в ръцете на колхидката Медея[24]. Нека ме погуби
и ако иска, да ме вари и да прави с мене, каквото
желае. Стига само да ме изкара добър."

И Ктезип каза: „Аз, Сократе, също съм готов
да се оставя на чужденците. Ако желаят, нека ме
дерат още повече, отколкото до тоя момент, стига
само кожата ми да не служи накрая за мех като
d Марсиевата[25], а за добродетел. Все пак Дионисо-
дор мисли, че му се сърдя. Аз не се сърдя, а про-
тивореча на това, за което според мене той не е
прав. А ти, благородни Дионисодоре, каза, не на-
ричай противоречението обиждане. Защото обиж-
дането е нещо друго."

А Дионисодор рече: „Ти, Ктезипе, говориш тъй,
все едно че противоречението съществува, така ли?"

„Съвсем естествено и определено, каза той. Или
ти, Дионисодоре, не мислиш, че противоречението
e съществува?"

„Ти впрочем не би могъл да докажеш, каза той,
че си чул някой да противоречи някога другиму."

„Истината говориш, каза. Но ти доказвам в
момента, че чувам Ктезип да противоречи на Дио-
нисодор."

А би ли могъл да го обясниш?"

„Разбира се", отговори Ктезип.

„Тогава, попита той, съществуват ли слова за всяко едно от съществуващите неща? — Разбира се. — Дали за това, каквото то е, или каквото не
286 е? — Каквото то е. — Защото ако си спомняш, Ктезипе, преди малко посочихме, че никой не говори за едно нещо тъй, както не е. Оказа се, че никой не може да говори за несъществуващото. — При това положение, рече Ктезип, по-малка ли ще е възможността да си противоречим с тебе? — Дали бихме си противоречели, ако и двамата говорим за едно и също нещо, или в тоя случай бихме говорили несъмнено същото?“ Съгласи се. „Ами когато нито ти, нито аз говорим за това нещо, попита той, тогава бихме ли си противоречили? Или
b в тоя случай никой от нас изобщо дори и не би го споменал?“ И с това се съгласи. „А бихме ли си противоречили, когато аз говоря за едно, а ти за друго? Или когато аз говоря за нещо, а ти дори не говориш изобщо? Как би могъл да противоречи на един говорещ този, който не говори?“

Ктезип замълча. Аз се учудих от аргумента и попитах: „Какво искаш да кажеш, Дионисодоре? Защото този аргумент съм го чувал от мнозина и
c неведнъж, и все пак винаги оставам удивен. И учениците на Протагор доста си служеха с него, а и хора в още по-старо време.[26] А за мен той винаги е някак странен — катурващ и останалите аргументи, и сам себе си. Предполагам, че от тебе найхубаво мога да разбера неговата истина. Че не е възможно да се лъже, нали това твърди аргументът? Че човек или говори истината, или не говори?“

Каза, че да.

d „Тогава дали е невъзможно да се говорят лъжи, обаче да се мислят възможно?“

„И да се мислят е невъзможно“, отговори той.

„Значи изобщо не съществува лъжливо мнение“, казах аз.

„Не“, каза той.

„Значи и невежество, и невежи хора не съществуват. Нали, ако съществуваше, невежеството би се изразявало в това човек да се лъже в нещата?“

„Разбира се“, каза Дионисодор.

„Да, но то не съществува“, рекох аз.

„Не“, каза той.

„Заради думите ли, Дионисодоре, говориш тия думи, за да говориш странности, или защото наистина смяташ, че никой измежду хората не е невежа?“

e „Добре де, опровергай ме“, каза той.

„А дали това е възможно според твоята теза — да опровергаваш, при условие, че никой не лъже.“

„Не е възможно“, каза Евтидем.

„Ами Дионисодор не ме ли подкани току-що да го опровергая?“, попитах аз.

„Как би те подканил някой към несъществуващото? Ти можеш ли?“

„Тия умни и хубави работи, рекох аз, не ги разбирам много добре, Евтидеме. Някак мудно вниквам в тях. Затова ще ти задам навярно още
287 по-досаден въпрос, но ти ме извини. Виж! Ако не е възможно човек нито да лъже, нито да има лъжливи мнения, нито да е невежа, нали няма да може и да бърка, когато върши нещо? Не е възможно вършещият да не постига това, което върши. Нали това казвате?“

„Разбира се“, каза той.

„Това вече е досадният въпрос, рекох аз. Защото, ако не бъркаме нито в действията, нито в думите, нито в мислите си, ако това е така, вие, за бога, сте дошли, за да бъдете учители по какво? Нали преди малко заявихте, че можете най-съвършено измежду всички хора да предадете до-
b бродетел на този, който желае да се учи?“

„Е, Сократе, взе думата и каза Дионисодор, дотам ли си Кронос[27], че припомняш сега това, което рекохме най-напред, и ще си спомниш, ако съм рекъл нещо миналата година, а не знаеш какво да правиш с положенията, изречени в момента?“

„Да, ама те са доста трудни, казах аз, и естествено — от учени хора са изречени. Ето и това последното, което каза, е крайно трудно да го разбера. Какво впрочем искаш да кажеш с израза „не зная какво да правя“? Или очевидно това, че не мога да го опровергая. Кажи, кажи, какво дру-

c го разбира фразата ти „не знам какво да правя с изречените положения“?“

„Но по думите ти, рече, излиза, че с това положение поне не е съвсем трудно да си послужиш. Впрочем отговори!“

„Преди да ми отговориш ти ли, Дионисодоре?“, рекох аз.

„Няма ли да отговаряш?,“ каза той.

„А справедливо ли е?“

„Справедливо е, разбира се“, каза той.

„На какво основание?, попитах аз. Или очевидно въз основа на това, че в момента сред нас ти си върхът на учеността в областта на словото и
d знаеш кога е нужно да се отговаря и кога не? Та сега няма да отговориш и на най-незначителния въпрос, защото знаеш, че не е нужно, така ли?“

„Наместо да отговориш, празни приказки говориш, каза той. Хайде, добряко, послушай ме и отговаряй, след като ме признаваш за учен човек.“

„Трябва да те послушам, рекох аз. Необходимо е, както изглежда. Защото ти водиш. Добре, питай!“

„Дали разбиращото разбира, защото има душа, или и лишеното от душа разбира?“

„Което има душа разбира.“

„Тогава известна ли ти е, попита, някоя фраза, която има душа?“

e „За бога, на мене не.“

„Тогава защо ме запита какво разбира[28] фразата?“

„Дали пък не сбърках поради ленивия си ум?, рекох аз. Или не сбърках, ами правилно рекох и това, което рекох, че фразите разбират? Бъркам ли според тебе или не? Защото, ако не съм сбъркал, дори ти не ще ме опровергаеш, макар и да си учен, и няма да знаеш какво да правиш с думите ми. А ако съм сбъркал, значи не си особе-
288 но прав, като твърдиш, че не може да се бърка. И това го казвам не за неща, които си говорил миналата година. Но изглежда, Дионисодоре и Евтидеме, продължих аз, този аргумент си остава в същото положение и както по-рано — пада след като е победил. И изглежда вашето изкуство още

не е изнамерило средство, щото това да не му се
случва, при все че е тъй удивително в уточнява-
нето на смисъла на думите."

И Ктезип се обади: „Странни работи говорите
b вие, мъже от Турии, от Хиос или откъдето дру-
гаде и както другояче ви е приятно да ви наричат.
Вас никак не ви е грижа да не би да говорите праз-
ни приказки."

Сократ наново се заема с въпроса за знанието, което би направило човека щастлив

А аз, понеже се уплаших
да не се достигне до оби-
ди, наново се заех да ус-
покоя Ктезип и рекох:
„Ктезипе, това, дето на
Клиний го казах, сега
и на тебе ти го казвам. Не знаеш, че е удивител-
на учеността на чужденците. Само че те не поже-
лаха да ни я представят на сериозно, а по подра-
жание на Протей[29], на египетския софист, се опит-
ват да ни омагьосат. Затова да наподобим Мене-
c лай и да не ги оставяме, додето не ни покажат
това, с което се занимават сериозно. Предполагам,
почнат ли на сериозно, ще излезе наяве някое тях-
но дело невероятно прекрасно. Затова да искаме,
да ги уговаряме и да им се молим да ни се раз-
крият! Струва ми се, че аз сам отдавна ги упътих
какви ги моля да ми се покажат. Та, където спрях
преди това, оттам ще се опитам, доколкото мо-
d га, да им изложа поред всичко следващо, за да
ги призова да изпитат състрадание и да ме съжа-
лят за моето усърдие и сериозност и за да станат
сериозни и те."

„А ти, Клиний, казах, припомни ми докъде стиг-
нахме тогава. Доколкото си спомням, ето докъде
горе-долу: съгласихме се накрая, че трябва да се
посветим на философията, нали? — Да, каза той. —
А философията е придобиване на знание, нали?,
попитах. — Да, отговори той. — Тогава кое знание
като придобием би ни била правилна придобив-
e ката? Нали, най-просто казано, това, от което ще
имаме полза? — Разбира се, каза той. — А дали бих-
ме имали някаква полза, ако, обикаляйки, умеехме
да разбираме на кое място в земята е закопано
най-много злато? — Навярно, отговори той. — Да,

ама по-напред, рекох аз, това поне доказахме, че
не е така, че никаква полза не бихме имали, дори
ако без никакво усилие и без да копаем земята се
сдобивахме с всичкото възможно злато. Тъй че до-
ри да умеехме да правим скалите златни, това ни
знание не би имало никаква стойност. Защото, ако
289 не знаем да си служим със златото, вдияхме, че
от него ползата е никаква. Или не си спомняш?,
попитах аз. — Спомням си, разбира се, каза той. —
Нито пък от останалите знания има някаква пол-
за, както изглежда, нито от търговията, нито от
лекарството, нито от някое друго, което знае да
създава нещо, но не и да си служи с това, което
създаде. Нали е така?“ Каза, че да. „Дори да съ-
ществуваше някакво знание, което да прави хора-
та безсмъртни, изглежда и от него ползата не би
b била никаква без наличието на умение да се из-
ползува безсмъртието, ако трябва да направим за-
ключение с оглед на приетото преди това.“ Каза,
че за всичко това е на същото мнение.

„Значи нужно ни е такова едно знание, мое
красиво момче, рекох аз, в което да се срещат за-
едно създаването и умението да се ползува това,
което се създава. — Очевидно, каза той. — Значи не
е лесно, както изглежда, да бъдем едновременно
c способни майстори на лири и да владеем едно уме-
ние от този вид. Защото в тази област са отделно
и са разделени изкуството, което произвежда, и
това, което ползува, ако и да се занимават със
същия този предмет. Правенето на лири и свире-
нето на лира се различават много помежду си, на-
ли е така?“ Каза, че да. „Е, и от правенето на
флейти поне е ясно, че не се нуждаем. Защото и
то е друг подобен пример.“ Каза, че да. „В име-
то на боговете, казах аз, ами ако изучим изкуство-
то да се съставят слова, дали то е това, с което
би трябвало да разполагаме, за да сме щастли-
ви? — Аз мисля, че не“, каза в отговор Клиний.
d „С какво можеш да го докажеш?“, рекох аз.

„Виждам, каза, че някои автори на слова не
умеят да си служат със собствените си речи[30], кои-
то създават, също като майсторите на лири с ли-
рите си. Но и в тази област други са способните да

си служат със създаденото от тях. Та ясно е, че и в областта на словото изкуството на създаването и това на ползуването са отделно."

„Мисля, ти приведе достатъчно свидетелство, казах аз, за това, че не изкуството на авторите на слова е това, което човек би бил щастлив, ако притежава. Но аз очаквах, че тук някъде ще се яви знанието, което търсим от толкова време. За-
e щото на мене и тия мъже, авторите на слова, ми се струват изключително образовани, когато съм с тях, Клиний, а и самото им изкуство ми изглежда божествено и извисено. А и няма нищо странно: то е част от изкуството на заклинателите[31] и само
290 малко по-слабо от него. Това на заклинателите се проявява в укротяване на змии, паяци, скорпиони и на останалите зверове и болести, а другото в омагьосване и уговаряне на съдии, на членове на народното събрание и на хора, събрали се при други случаи. Или ти мислиш някак иначе?", казах аз.

„Не, напротив — вижда ми се, че е така, както ти казваш", отговори той.

„Тогава накъде още бихме се насочили?, попитах аз. Към кое изкуство?"

„Аз не мога да кажа", отговори той.

„Добре, рекох, но аз мисля, че го открих."

„Кое е?", попита Клиний.

b „Мене ми се струва, казах, че съвсем сигурно изкуство на пълководеца е това знание, с което човек би бил щастлив, като се сдобие."

„Аз лично не смятам."

„Защо?", попитах го.

„То все пак е един вид изкуство да се ходи на лов за хора."

„Какво от това?", казах аз.

„А с никой вид на ловното изкуство, каза той, не се постига повече от това да се преследва и улавя. А уловят ли това, което преследват, ловците и рибарите не могат да си служат с него, ами го предават на готвачите. Също и землемерите, астрономите и сметководците — защото и те са един
c вид ловци. Всички те създават не нови фигури, а търсят да открият съществуващите. И понеже не

умеят да си служат с тях, а само да ги улавят, естествено предават на диалектиците[32] да ползуват техните находки — разбира се, тия, които не са съвсем лишени от разум."

„Добре, прекрасни ми и преумни Клиний, рекох аз. Значи това е така?"

„Разбира се. Ето и при пълководците, продължи той, нещата стоят по същия начин. Когато заловят било някой град, било военен лагер, предаd ват го на политиците, защото те самите не умеят да си служат с това, което са уловили. Както например, предполагам, ловците на пъдпъдъци предават своя улов на тия, които отглеждат пъдпъдъци. Та, ако се нуждаем, рече той, от онова изкуство, което ще знае и как да си служи с придобитото било като го създава само́, или го улавя, и което ще ни направи щастливи, в същност, каза той, не в изкуството на пълководеца трябва да го търсим, а в някое друго изкуство."

e Критон: Какво говориш, Сократе? Онова ли момче изрече такива думи?

Сократ: Не вярваш ли, Критоне?

Критон: За бога, не, разбира се. Защото според мене, ако е рекъл това, той не се нуждае за своето образоване нито от Евтидем, нито от някой друг човек вече.

Сократ: В името на Зевс, да не би пък Ктезип да беше тоя, който рече тия думи? Не мога да си спомня.

291 Критон: Ктезип би ли могъл?

Сократ: Но в това все пак съм сигурен, че нито Евтидем, нито Дионисодор беше тоя, който го рече. Да не би пък, божествени ми Критоне, някой измежду висшите да е бил там и да го е изрекъл? Защото, че го чух, в това поне съм сигурен.

Критон: Да, за бога, Сократе! Според мене сигурно някой измежду висшите, и то от най-висшите. Ами подир това потърсихте ли още някое изкуство? И открихте ли онова знание, заради което започнахте да търсите, или не го открихте?

b Сократ: Откъде да го намерехме, блажени ми? Напротив — доста смешни бяхме. Също като деца, дето гонят чучулиги, все се надявахме, че ей

сега ще уловим това или онова знание, а те все ни се изплъзваха. Та защо да ти предавам останалото? Но, когато стигнахме до изкуството на царете и започнахме да го разглеждаме дали то е това, което създава щастието, като в лабиринт попаднахме в тоя момент. И вече си мислехме, че сме в края, когато направихме завой и наново се оказахме все едно в началото на своето търсене. Липсваше ни същото, от което се нуждаехме в
c началото на нашето издирване.

Критон: Как в същност ви се случи това, Сократе?

Сократ: Сега ще ти кажа. Стигнахме до мнението, че изкуството на политика и на царя са едно и също изкуство.

Критон: Е, и какво?

Сократ: И че на това изкуство и изкуството на пълководеца, и останалите изкуства предават да владее делата им, които са сътворили, защото единствено то умее да си служи с тях. Та ясно ни
d се струваше, че то е това, което търсехме — причината да благоденствува един град, и че съвсем по стиха на Есхил единствено то седи „на кърмата на града“[33] и като управлява всичко и властвува над всичко, прави всичко полезно.

Критон: Дали правилно ви се е струвало, Сократе?

Сократ: Ти ще прецениш, Критоне, ако нямаш нищо против да чуеш. След по-предните резултати заехме се отново ето как горе-долу с разглеждането на следващото. Хайде да видим изкуството на царете, което създава всичко, дали създава за нас нещо или нищо не създава! Съвсем
e естествено да, казахме си един на друг. Нали и ти би отговорил така, Критоне?

Критон: Да.

Сократ: Тогава какво би казал, че създава? Както примерно, ако те бях попитал до какъв резултат довежда лекарското изкуство, като владее всички средства, които владее, ти не би ли отговорил, че до здраве?

Критон: Да.

Сократ: Ами вашето изкуство земеделието

какъв резултат създава, като владее всичко, кое-
292 то владее? Нали би казал, че ни предоставя хра-
ната, която се взима от земята?

Критон: Да.

Сократ: Ами изкуството на царете, като владее всичко, което владее, какво създава? Навярно не ти е съвсем лесно да отговориш?

Критон: Да, в Зевс се кълна, Сократе.

Сократ: Защото и нас не ни беше лесно, Критоне. Но поне в това си убеден, че ако изкуството, което търсим, съществува, то трябва да е полезно.

Критон: Разбира се.

Сократ: Дали не трябва да ни доставя някакво добро?

Критон: Необходимо е, Сократе.

b Сократ: А за доброто все пак стигнахме до
някакво съгласие, аз и Клиний, че не е нищо дру-
го, а някакво знание.

Критон: Да, ти така говореше.

Сократ: И тъй за останалите резултати, до
които човек би казал, че води изкуството на по-
литика — навярно са много: примерно това, че
прави гражданите богати, свободни и живеещи в
мир — за всички тях се оказа, че не са нито зло,
нито добро. Но трябваше да прави гражданите
знаещи и да ги сдобива със знание, ако то имен-
c но беше изкуството, което им принася полза и ги
прави щастливи.

Критон: Така е. Тогава несъмнено до такова съгласие сте стигнали, както ти предаваш разговора.

Сократ: А изкуството на царете дали прави хората знаещи и добри?

Критон: Какво пречи, Сократе?

Сократ: Но дали всички прави добри и във всичко? И цялото ли знание — и обущарство, и строителство, и всичко друго, то ли е изкуството, което предава на хората?

Критон: Аз лично мисля, че не, Сократе.

d Сократ: Но в същност кое е това знание и за
какво си служим с него? Защото не е редно то да
създава някой от резултатите, които не са нито

лоши, нито добри, и не е редно да предава някое друго знание освен самото себе си. Да кажем ли тогава кое е това изкуство и за какво си служим с него? Искаш ли да заявим, Критоне, че то е това, с което ще направим добри другите хора?

Критон: Разбира се.

Сократ: Които за какво ще ни бъдат добри и за какво полезни? Или да добавим, че те ще правят добри други хора и тия други на свой ред други? А за какво са добри, това никъде не го
e виждаме, понеже не зачетохме резултатите, които се отдават на изкуството на политика. И става съвсем като в поговорката: „Коринт, син на Зевс."[34] Което и казах — точно толкова не ни достига, а и още повече, за да разберем кое е онова знание, което ще ни направи щастливи.

Критон: Да, кълна се в Зевс, Сократе! В голямо затруднение сте изпаднали, както изглежда.

Сократ: Та и аз сам, Критоне, след като изпаднах в това затруднение, целия си глас вече
293 пуснах да моля чужденците, зовейки ги като Диоскурите[35], да ни спасят — мене и момчето, от тази девета вълна на беседата и непременно да се отнесат сериозно и сериозно да изложат кое е знанието, посредством което, ако го придобием, бихме преживели щастливо останалия си живот.

Критон: Е, и какво? Евтидем съгласи ли се да ви изложи?

Сократ: Разбира се, и доста горделиво започна да го излага ето как.

Евтидем се връща към аргумента, че е невъзможно да не се знае

b „Дали, Сократе, да ти предам това знание, за което отдавна сте в затруднение да го откриете, или да ти докажа, че разполагаш с него?"

„Щастливецо, възкликнах аз, можеш ли да го направиш?"

„Разбира се", каза той.

„За бога, докажи ми тогава, рекох аз, че разполагам с него. Защото е много по-лесно, отколкото да се заема да уча на тая възраст."

„Хайде, отговори ми, каза той. Има ли нещо,

което знаеш? — Разбира се, казах аз, много не-
ща, само че незначителни. — Това е достатъчно,
c каза той. Тогава смяташ ли, че е възможно някое
от съществуващите неща да не е това, което е. —
За бога, аз лично не смятам. — Тогава ти знаеш
ли нещо? — Да. — Дали си знаещ, щом знаеш? —
Разбира се, поне за това. — Няма значение. Но на-
ли е необходимо да знаеш всичко, щом като си
знаещ? — Кълна се в Зевс, отговорих аз. Щом ка-
то не зная много други неща. — Следователно,
ако не знаеш нещо, си незнаещ. — Е, да, за него,
рекох аз. — Тогава да не би да не си толкова зна-
ещ? Току-що ти заяви, че си знаещ. И излиза, че
сам си този, който си, и, от друга страна, не си —
d едновременно за същото."
„Добре, Евтидеме, рекох аз. Защото, дето се
казва, за всичко говориш прекрасно. Как, значи
знам онова знание, което търсехме? Понеже в съ-
щност е невъзможно едно и също нещо да е и да
не е, ако знам едно, знам всичко. Не бих могъл
да съм знаещ и незнаещ едновременно. А след ка-
то знам всичко, разполагам и с онова знание. То-
ва ли искаш да кажеш и в това ли е тънкостта на
въпроса?"
e „Но ти сам се опровергаваш, Сократе", рече той.
„Ами с теб, Евтидеме, не се ли случва същото-
то, рекох аз. Впрочем каквото и да ми се случи
заедно с тебе и с Дионисодор, който е толкова
мил, много-много не бих се оплаквал. Кажи ми
вие двамата нали за една част от съществуващото
имате знание, а за друга нямате?"[36]
„Съвсем не, Сократе", рече Дионисодор.
„Какво искате да кажете?, попитах аз. Тога-
ва да не би да нямате знание за нищо?"
„Напротив, доста знания имаме", рече той.
„Значи всичко знаете, казах аз, щом като зна-
294 ете нещо — независимо какво, така ли?"
„Всичко, отговори той. А и ти също знаеш
всичко, ако знаеш едно."
„Зевсе, възкликнах, колко голямо и невероят-
но е доброто, което ни разкриваш! Дали и всички
останали хора знаят всичко или не знаят нищо?"
„Те, разбира се, каза той, не могат да знаят

едно, а друго да не знаят и да бъдат едновременно знаещи и незнаещи."

„А какво?", рекох аз.

„Всички всичко знаят, рече той, щом знаят едно нещо."

b „В името на боговете, Дионисодоре, рекох аз. Ясно ми е, че вече говорите сериозно. Макар и трудно, успях да ви накарам. Вие двамата наистина ли знаете всичко? Владеете ли примерно строителството и обущарството?"

„Разбира се", отговори Дионисодор.

„А сандали да правите можете ли?"

„Да, в Зевс се кълна, също и ботуши."

„А имате ли и такива знания — за звездите, колко са, и за пясъка?"

„Разбира се, рече той. Освен това очакваш ли, че няма да се съгласим?"

А Ктезип се обади и рече: „За бога, Дионисодоре, приведете ни някакво свидетелство за тия
c умения — такова, щото да разбера, че говорите истината!"

„Какво да приведа?", попита той.

„Знаеш ли колко зъби има Евтидем и Евтидем колко ти?"

„Не ти ли стига да чуеш, че знаем всичко?", каза той.

„Не, никак, рече Ктезип. Само това още ни кажете и докажете — че говорите истината. Ако кажете колко зъби има всеки от вас и ако се окаже, след като ви ги преброим, че знаете, ще повярваме вече и за другото."

d Но те смятаха, че се подиграва и не се съгласиха. И на всеки въпрос на Ктезип заявяваха, че знаят всички неща. Накрая той започна да ги пита за какво ли не съвсем неприкрито и за найобидни неща дали ги знаят. Те двамата заедно посрещаха въпросите крайно храбро и заявяваха, че знаят — също като глигани, които едновременно се хвърлят срещу удара. Така че накрая и аз сам, Критоне, бях заставен от неверието си да попитам Дионисодор дали знае да танцува. „Разбира се", каза той.

e „Сигурно не умееш да правиш салто върху ножо-

ве и да се въртиш на колело при твоята възраст? Не си отишъл толкова далеч в учеността си.“

„Няма нищо, което да не зная“, каза той.

„А дали, попитах го, знаете всичко само за момента или и завинаги?“

„И завинаги“, отговори Дионисодор.

„А когато бяхте деца и веднага след раждането си знаехте ли всичко?“

И двамата заявиха едновременно, че да. На нас тази работа ни се струваше невероятна, а Евтидем
295 каза: „Не вярваш ли, Сократе?“

„Не, с изключение на това все пак, че вие навярно сте учени хора.“

„Но съгласиш ли се да ми отговаряш, каза той, ще докажа, че и ти признаваш за себе си тия невероятни неща.“

„Добре, рекох аз. С удоволствие се оставям да бъда опроверган за тия работи. Защото впрочем, ако ми е останало неизвестно, че съм учен, и ако ти докажеш, че знам всичко и завинаги, бих ли очаквал по-голяма находка от тази през целия си живот?“

„Отговаряй тогава!“, каза той.

b „Ще отговарям, питай!“

„Ти, Сократе, попита, знаещ ли си в нещо или не си? — Да, знаещ съм. — Тогава дали поради което си знаещ, поради това знаеш или поради нещо друго? — Поради което съм знаещ. Предполагам, че имаш пред вид душата. Нали това имаш пред вид?“

„Не те ли е срам, Сократе! Може ли да питаш в момента, когато тебе те питат?“

„Добре, рекох аз. Но как да постъпвам? Впрочем тъй ще постъпвам, както ти ми нареждаш. Когато не разбирам какво питаш, караш ме все пак да отговарям, а не да питам.“

c „От това, дето казвам, ти естествено схващаш нещо“, рече той.

„Да“, рекох аз.

„Отговаряй тогава на това, което схващаш!“

„Ами ако ти, казах аз, мислиш във въпроса си по един начин, а аз го схвана по друг и отговоря впоследствие по този друг начин, ще те за-

доволи ли моят отговор, който няма да има нищо общо с въпроса ти?“

„Мене, да, рече той, не обаче и тебе, както предполагам.“

„За бога, рекох аз, няма да отговарям по-нататък, преди да се осведомя.“

„Ти никога няма да отговориш, каза той, на въпросите, които разбираш, понеже все празни приказки те занимават и се държиш по старому по-
d вече, отколкото е нужно.“

Аз разбрах, че ми се сърди, задето подлагам на преценка казаното, понеже искаше да ме оплете в думите си и да ме хване. Та спомних си за Конос, че и той винаги ми се сърди, когато не му отстъпвам, а после започва да не ми обръща внимание, все едно че съм невежа. Та понеже мислех да ходя да се уча и при Евтидем, реших, че е редно да отстъпвам, та да не би да ме счете за глупак и да не ме приеме за ученик. Та рекох: „Добре, Евтидеме, ако смяташ това да правиш, да го напра-
e вим! Защото несъмнено ти умееш по-добре да беседваш от мене — владееш изкуството, а аз съм обикновен човек. Та питай наново отначало!“

„Хайде, отговори пак, каза той, дали поради нещо знаеш това, което знаеш, или не? — Да, отговорих аз, поради душата.“

„Ето го, той пак отговаря повече, отколкото го питат, каза Евтидем. Ама аз не питам поради как-
296 во знаеш, а дали поради нещо.“

„Пак отговорих повече от нужното, рекох аз, поради своята необразованост. Но извини ме! Вече ще отговоря просто, че поради нещо знам това, което знам. — А дали, рече той, винаги поради това едно и също нещо или веднъж поради него, а друг път поради друго? — Винаги поради него, отговорих аз, когато имам знание.“

„Няма ли да престанеш да добавяш?“, каза той.

„Направих го, за да не ни подведе в нещо това „винаги“.“

„Не нас обаче, каза той, а в случай че тебе те подведе. Но отговаряй! Винаги ли поради него зна-
b еш? — Винаги, рекох аз, щом като е редно да се

махне това „когато". — Следователно винаги поради него получаваш знание. А щом като винаги е това, дали една част от знанията, които получаваш, дължиш на него, а останалата на друго, или всички на него? — На него, казах аз, дължа всичко, което знам, разбира се."

„Ето го, каза той, появи се същата добавка."

„Добре, махам „което знам, разбира се", казах аз.

„Нищо недей да махаш, каза Евтидем. Нищо
c не искам от тебе. Отговори ми! Би ли могъл да знаеш всичко, ако не знаеше всичко?"

„Би било чудовищно", рекох аз.

А той рече: „Нататък вече можеш да добавяш, каквото пожелаеш. Защото признаваш, че знаеш всичко."

„Изглежда, знам всичко, казах аз, щом като все пак изречението „което знам" е без никаква стойност."

„Следователно ти винаги си признавал, че знаеш поради това, поради което знаеш, било когато знаеш, било при каквито условия речеш — ти винаги си признавал, че знаеш, а ведно с това и всичко. Та ясно е, че и като дете си знаел и когато си се раждал, и когато са те зачевали. И преди раж-
d данието си, и преди да има небе и земя си знаел всичко, щом като винаги знаеш. Да, кълна се в Зевс, каза той, ти лично винаги ще знаеш всичко, ако аз желая това."

Сократ прави опит да опровергае аргумента, но е въвлечен в нови софизми, които са негови варианти

„Дано го пожелаеш, многопочитани мой Евтидеме, ако действително говориш истината! Да, ама аз не съм напълно уверен, че ще можеш, освен ако ведно с тебе не го пожелае ето и брат ти Дионисодор. В тоя случай може би ще стане. Но кажете ми, рекох аз, щом като за останалото ми е
e невъзможно да ви оспоря и да ви докажа, че не зная всичко (учеността ви е направо чудовищна), на какво основание твърдя, че зная подобно нещо, Евтидеме, че добрите хора са несправедливи. Хай-

де, кажи — това знам ли го, или не го знам!"

„Знаеш го сигурно", каза той.

„Кое?", попитах аз.

„Че добрите не са несправедливи."

297 „И то от дълго време, рекох аз. Но аз не това те питам. А къде съм научил, че са несправедливи добрите хора?"

„Никъде", каза Дионисодор.

„Значи това, казах, аз не го зная."

„Рушиш аргумента, каза Евтидем на Дионисодор. Тъй ще се окаже, че той не знае и че едновременно е знаещ и незнаещ." А Дионисодор се изчерви.

„А ти какво искаш да кажеш, Евтидеме?, рекох аз. Не смяташ ли, че брат ти, който знае всичко,
b говори правилно?"

„Та аз брат ли съм на Евтидем?", намеси се незабавно Дионисодор.

А аз рекох: „Хайде, остави ме на мира, добри ми приятелю, додето Евтидем ми обясни, че знам за добрите хора, че са несправедливи, и недей да ми отнемаш възможността да науча това!"

„Измъкваш се, Сократе, каза Дионисодор, и не искаш да отговаряш."

„Е, естествено, рекох аз. По-слаб съм от двама ви. Тъй че много неща ми липсват, за да ви се изпреча. А сигурно стоя много по-долу от Херакъл,
c който не е бил в състояние да се бори едновременно с хидрата, такава умница, че ако човек ѝ отсече една глава за мислене, може да я замести поради учеността си с много други, и с един рак също умник, от морето пристигнал, наскоро доплувал, както ми се струва. Понеже той го мъчел по тоя начин, като му говорел и го щипел отляво, призовал на помощ своя племенник Иолай[37], който добре му помогнал. Но, ако дойде моят Иолай,
d по-скоро би постигнал обратното."

„Отговаряй тогава, каза Дионисодор, щом като ти пееш тоя химн. Дали Иолай е бил племенник на Херакъл по-скоро, отколкото твой?"

„Най-добре ще е, Дионисодоре, рекох аз, нататък на тебе да отговарям. Защото съм почти си-

гурен, че от завист няма да ме оставиш с въпро-
сите си и ще пречиш, та Евтидем да не може да
ми обясни онзи тънък въпрос. — Отговори тога-
ва, каза той. — Ето, отговарям, рекох, че Иолай е
бил племенник на Херакъл, а мой, както ми се
струва, ни най-малко. Защото не моят брат
e Патрокъл му е бил баща, а подобният по име Ифи-
къл, братът на Херакъл. — Патрокъл твой брат ли
е?, попита той. — Разбира се, казах аз, имаме ед-
на и съща майка, но различни бащи. — Значи ти е
брат и не ти е брат. — Е, бащите ни са различни,
отлични мой, казах аз. Негов баща беше Херидем,
а мой Софрониск. — Баща е бил, каза той, и Соф-
рониск, и Херидем? — Разбира се, казах. Едини-
298 ят мой, другият негов. — Следователно, рече той,
баща е едно, а Херидем друго, така ли? — Нещо
различно е от моя баща, казах аз. — Тогава дали
е бил баща, щом е нещо различно от бащата? Или
между тебе и тоя камък няма разлика. — Боя се,
казах аз, да не би да изкараш, че съм същото. Обаче
мисля, че не съм. — Дали си различен от камъка?
попита той. — Сигурно съм различен. — Тогава,
щом си различен от камъка, рече той, нали не си
камък? И щом си различен от златото, не си зла-
то? — Така е. — Следователно и Херидем, заключи
той, не може да е баща, щом е нещо различно от
баща. — Изглежда, не е баща“, рекох аз.

d „Защото сигурно, ако Херидем е баща, обади
се Евтидем, на свой ред пък Софрониск е нещо раз-
лично от баща и не е баща, тъй че ти, Сократе, си
без баща.“

А Ктезип, взимайки думата, каза: „Ами вашият
баща не е ли в същото това положение? Той раз-
личен ли е от моя? — Много му липсва, за да е
различен, каза Евтидем. — Да не би да е същи-
ят? — Същият, разбира се. — Не бих се съгла-
сил. Но дали е само мой баща, Евтидеме, или и
c на останалите хора? — И на останалите, отговори
той. Или смяташ, че един и същ човек може да е
баща и да не е баща? — Смятам, разбира се, ка-
за Ктезип. — Ами възможно ли е, попита той, не-
що да е злато и да не е? Или да е човек и да не
е? — Внимавай, Евтидеме, да не стане както в по-

говорката, каза Ктезип, „не свързваш лененото с ленено“! Защото страшно е това, дето казваш, ако баща ти е баща на всички. — Да, ама е така, каза той. — Дали е баща на хората, рече Ктезип, или и на конете, и на всички останали животни? —
d На всички, отговори той. — А дали им е майка майка ти? — Да, майка. — Значи майка ти е майка и на морските таралежи. — И твоята също. — И ти значи си брат на телетата, кученцата и прасенцата. — И ти също, каза той. — А на това отгоре имаш за баща и куче. — И ти също“, каза той.

„Ако ми отговориш веднага, Ктезипе, рече Дионисодор, и ти ще признаеш. Кажи ми имаш ли куче? — Имам, и то доста зло, каза Ктезип. — А има ли си кученца? — Да, и те зли като него, каза той. — А дали кучето им е баща? — Аз лич-
e но го видях, каза Ктезип, как оправяше кучката. — Ами кучето не е ли твое?[38] — Разбира се, каза той. — Следователно, бидейки баща, то е твой баща. Тъй че кучето се оказва твой баща, а ти брат на кученца, нали?“

Дионисодор продължи веднага, за да не го превари да каже нещо Ктезип, и рече: „Още и на този дребен въпрос ми отговори! Биеш ли това куче?“ А Ктезип се разсмя и каза: „Да, в името на боговете! Защото тебе не мога.“ — „Следователно собствения си баща биеш, така ли?“, попита той.

2299 „Много по-справедливо би било вашия баща да набия и да го попитам защо е създал такива умни синове. Но сигурно много блага е донесла тая ваша ученост на баща ви, ваш и на кученцата.“

„Да, ама той няма нужда от много блага, Ктезипе, нито той, нито ти.“

„И ти ли също, Евтидеме?“, попита той.

„И изобщо никой човек. Кажи ми, Ктезипе, смяташ ли, че е благо за болния да изпие лекарство,
b когато се нуждае, или не го смяташ за благо. Или когато човек отива на война, по-скоро да тръгва с оръжие, а не невъоръжен? — Да, отговори той. Предполагам обаче, че ще кажеш нещо прекрасно. — Прекрасно ще разбереш, каза той. Но отговаряй! След като се съгласи, че е благо за чо-

века да пие лекарство, когато е нужно, благото ня-
ма ли да се изразява в това, че трябва да пие,
колкото се може повече, и хубавото няма ли да
е някой, като рече да му приготви лекарство, да
разтвори цяла каруца кукуряк?“ Ктезип рече:
„Съвсем точно, Евтидеме, стига този, който ще
пие, да е колкото статуята в Делфи.[39] — Следо-
c вателно, каза той, щом като по време на война е
благо наличието на оръжие, нужно е да се разпо-
лага с колкото се може повече копия и щитове,
щом като това именно е благо? — Твърде естест-
вено, каза Ктезип. А ти не смяташ ли, Евтидеме,
или мислиш, че с един щит и с едно копие? — Аз,
да. — Дали и Герион и Бриарей[40] би въоръжил
по тоя начин?, попита той. А аз те мислех за по-
способен, тебе и твоя другар, понеже сте специа-
листи по бой в тежко въоръжение.“
d Евтидем замълча, а Дионисодор се върна към
предишните отговори на Ктезип и запита: „Дали
смяташ за благо притежаването на злато? — Раз-
бира се, и то много, каза Ктезип. — Ами не смя-
таш ли, че трябва винаги да притежаваш блага
и навсякъде? — Несъмнено, каза той. — Следова-
телно и за златото признаваш, че е благо, така
ли? — Вече се съгласих, рече той. — Следовател-
но е нужно човек да го има винаги и навсякъде
и най-вече в себе си, така ли? И най-щастлив би
e бил, ако има три таланта злато в стомаха си,
един в черепа си и по статер[41] във всяко око, та-
ка ли? — Е, говорят, Евтидеме, каза Ктезип, че
у скитите[42] най-щастливи и най-почитани са тия,
които имат злато в своите черепи, много злато —
на същото основание, въз основа на което преди
малко нарече кучето мой баща. И което е още по-
удивително, те пият от собствените си позлатени
черепи и при това гледат вътре в тях и държат в
ръце своите глави.“
300 „Дали и скитите, и останалите хора виждат
възможното за виждане или невъзможното?“, по-
пита Евтидем. — Естествено възможното. — И ти
ли също? — попита. — И аз. — Тогава виждаш ли
нашите горни дрехи? — Да. — Тогава те са във
възможност да виждат.[43] — Напълно, отговори Кте-

зип. — Е, и какво?, рече той. — Нищо. Ти навярно смяташ, че те не виждат. Толкова си сладък! Но, струва ми се, Евтидеме, че макар и буден, си спал, и че ако е възможно човек да не казва нищо, додето говори, ти и това правиш."

b „А дали не е възможно, попита Дионисодор, да говори човек при мълчание?[44] — Изключено е, рече Ктезип. — И дали при говорене да мълчи? — Още по-малко, каза той. — Тогава, когато говориш на камъни, дървета и на желязо, не говориш ли при мълчание? — Не, каза Ктезип. Ако минавам през ковачница и ако някой допре металните предмети, известно е, че те издават глас и че викат високо. Така че учеността ти попречи да разбереш, че не казваш нищо. Но хайде докажете ми и другото — как е възможно да се мълчи при говорене."

Мене ми се струваше, че Ктезип се напряга

c толкова заради своя любимец.

Ктезип успява да опровергае Евтидем и Дионисодор в собствения им аргумент, но те продължават с нови софизми

„Когато мълчиш, попита Евтидем, не мълчиш ли за всичко? — Да, рече той. — Следователно и за говорещите мълчиш, ако те са част от всичко. — Ами всичкото не мълчи ли?, попита Ктезип. — Естествено не, каза Евтидем. — Е значи всичкото говори, отлични ми, така ли? — Да, това, което говори. — Да, ама аз не това те питам, каза той, а дали всичкото мълчи или говори?"

„Нито едното, нито другото, а и двете, каза Дионисодор, като грабна думата. Сигурен съм, че

d с тоя отговор няма да знаеш какво да правиш."

Както правеше обикновено, Ктезип се изсмя високо от радост и каза: „Евтидеме, брат ти отговори на въпроса и с да, и с не и загуби, победен е." И Клиний беше много доволен и се разсмя, тъй че Ктезип се наду съвсем. Моят хитрец Ктезип от самите тях беше отмъкнал същите тия тънкости. Защото сред днешните хора няма други с подобна ученост.

e А аз рекох: „Защо се смееш, Клиний? Тия работи са толкова сериозни и хубави."

„Ти, Сократе, вече си виждал хубави неща, така ли?“, запита Дионисодор.

„Да, Дионисодоре, отговорих му, и то много.“

301 „Дали различни от красивото, попита, или същите като него?“

А аз се обърках напълно и сметнах, че беше справедливо това, което ми се случи, задето си отворих устата, но все пак казах, че различни от самото красиво, но че при всяко едно от тях присъствува някаква красота.[44а]

„Тогава, каза той, ако при тебе присъствува говедо, ти говедо ли си и понеже сега аз съм при тебе, ти дали си Дионисодор?“

„Недей, това е кощунство“[45], рекох.

„Но по какъв начин, когато едно нещо присъствува при друго, то може да стане друго?“

b „Това затруднява ли те?“, попитах аз. Вече се опитвах да подражавам на тяхната собствена ученост, защото изпитвах страст да се сдобия с нея.

„Как да не се затрудняваме, каза той, и аз, и всички останали хора от това, което не съществува?“

„Какво говориш, Дионисодоре?, рекох аз. Красивото не е ли красиво и грозното не е ли грозно? — Да, при условие, че аз смятам тъй,[46] каза той. — А дали смяташ тъй? — Разбира се, отговори той. — Следователно смяташ и същото за също, както и другото за друго, така ли? Защото естествено другото не е също. Според мене дори и едно дете
c би се справило с това, че другото е друго. Но тоя въпрос, Дионисодоре, вие сте оставили нарочно настрана, докато в останалото според мене също като майстори, на които подхожда да си подготвят съвършено всичко, сте подготвили чудесно изкуството да се беседва.“

„А знаеш ли, попита той, какво подхожда за всеки един майстор? Най-напред знаеш ли кой подхожда да кове? — Да, ковачът. — А да прави грънци? — Грънчарят. — А да коли, одира, да нарязва на малки късове месото и да го пече и вари? — Готвачът, рекох аз. — Дали, ако някой вър
d ши подобаващото му, ще постъпва правилно?, попита той. — Сигурно. — А, както твърдиш, готва-

ча[47] подобава да разсича и одира. С това съгласи ли се или не? — Съгласих се, казах, но ти ме извини. — Ясно е нататък, рече той, че ако някой заколи готвача, ако го нареже, свари и опече, ще извърши подобаващото. И ако някой кове самия ковач, и ако се заеме да прави гърне от грънчаря, и той ще върши подобаващото."

e „Посейдоне, възкликнах аз, ти вече полагаш венеца на твоята ученост. Дали някога тя ще дойде и при мене, че да стане моя собствена?"

„А ти, Сократе, дали ще познаеш, ако тя стане твоя?", попита той.

„Очевидно, ако ти пожелаеш", отговорих му.

„Ами твоите неща ти смяташ ли, че ги познаваш?", рече той.

„Да, освен ако ти нямаш пред вид нещо друго. Защото с тебе е редно да се започне, а да се завърши ето — с Евтидем."

„Тогава, попита той, тия неща ли смяташ за твои, които владееш и с които имаш възможност
302 да си служиш, за каквото решиш? Примерно говеда и овце — тия ли би смятал, че са твои, които би имал възможност и да продадеш, и да подариш, и да пренесеш в жертва, на който бог решиш? А за чужди ония, с които не можеш да постъпиш тъй?"

А аз, понеже бях сигурен, че от тия въпроси ще изскочи нещо хубаво, и понеже едновременно с това исках да го чуя незабавно, казах: „Точно така е. Само неща от този вид могат да са мои. — Ами животно ти не наричаш ли това, попита той, което има душа. — Да, отговорих. — Значи си съ-
b гласен, че измежду животните само тия са твои, с които имаш възможност да правиш всички тия работи, за които току-що говорих? — Съгласен съм."

Той помълча доста, уж че го занимава нещо много важно, и рече: „Кажи ми, Сократе, Зевс бащин[48] ли ти е?" А аз, понеже ме обхвана подозрение, че разсъждението се насочва към своя край, побягнах от евентуалната уловка без решение и почнах да се въртя все едно като вече попаднал в мрежа. „Не ми е, Дионисодоре, рекох му. — „Е

c значи ти си нещастен човек, щом нямаш бащини
богове, нито бащини свещенодействия, нито нещо
друго добро и достойно и не си атинянин. — Ей,
Дионисодоре, не говори кощунства и не ме наста-
влявай така опасно! Защото аз имам и родни све-
щенодействия, и бащини традиции, и всички подоб-
ни неща, с които разполагат останалите атиняни. —
За останалите атиняни тогава, попита той, Зевс
не е ли бащин? — Никой йониец[49] не употребява
за Зевс този епитет — нито тия, които са се из-
селили от този град, нито ние. Бащин казваме на
d Аполон, задето е баща на Ион, а Зевс го нарича-
ме не бащин, а „закрилящ двора“ и „бог на срат-
рията“. И Атина я наричаме „богиня на фратрия-
та“. — Но това е достатъчно, каза Дионисодор.
Защото ти разполагаш с Аполон, Зевс и Атина,
както изглежда. — Разбира се, рекох. — Следо-
вателно може да се каже, че те са твои богове, та-
ка ли?, попита той. — Предци и господари, рекох
аз. — Но във всеки случай твои, каза той, или не
си съгласен, че са твои? — Съгласих се, казах. Ка-
кво да правя? — Следователно, продължи той, тия
богове са и животни, така ли? Защото ти се съ-
e гласи, че всичко, което има душа, е животно. Или
тия богове нямат душа? — Имат, рекох. — Следо-
вателно са и животни? — Животни са, рекох. — А
измежду животните, каза той, ти все пак се съг-
ласи, че са твои тия, които имаш възможност да
дадеш, продадеш и да пренесеш в жертва, на кой-
то бог в същност решиш. — Съгласих се, казах аз.
Няма как да се изплъзна, Евтидеме. — Хайде то-
гава направо ми кажи, рече той. Щом като при-
знаваш, че Зевс е твой, както и останалите бого-
ве, възможно ли е да ги продадеш, дадеш или да
си послужиш с тях за каквото друго решиш, как-
303 то с останалите животни?“

Аз, Критоне, също като свален на земята от
тоя аргумент, лежах безмълвен. А Ктезип, идвай-
ки ми един вид на помощ, каза: „Браво, Херак-
ле! Прекрасен аргумент!“ Дионисодор рече: „Но
дали бравото е за Херакъл, или Херакъл е за бра-
вото?“ А Ктезип отговори: „Посейдоне! Колко уме-
ли аргументи! Отказвам се — с тия двама мъ-
же никой не може да се пребори.“

b В тоя момент, Критоне, всички присъствуващи обсипаха с похвали аргумента и двамата мъже и едва не припаднаха от смях, ръкопляскане и радост. Защото при всички предишни случаи единствено почитателите на Евтидем аплодираха шумно, а тогава дори колоните в Ликейона аплодираха и изразиха задоволство от двамата мъже. А и аз сам бях в такова състояние, щото бях готов да призная, че никога не съм виждал толкова учени хора. И напълно подчинен на тяхната ученост,
c започнах да изразявам одобрението си, да ги хваля и рекох:

„Щастливи сте вие с удивителния си талант, дето успяхте тъй бързо и за толкова малко време да се справите с такава задача! Вашите беседи имат и много други добри страни, Евтидеме и Дионисодоре. Но сред тях особено великолепно е това, че вас никак не ви е грижа за множеството, за хората с авторитет и за тия, които се мислят
d за нещо, а само за подобните на вас. Защото съм сигурен, че тия ваши беседи доста малко хора биха ги одобрили — подобните на вас. Останалите са настроени към тях тъй, щото сигурен съм, че ще им бъде по-срамно да опровергават други с подобни аргументи, отколкото сами да бъдат опровергавани. А ето и още една друга проява на общителност и дружелюбие във вашите беседи. Когато твърдите, че нищо не е нито красиво, нито добро, нито бяло, нито нещо друго от тоя вид, нито
e изобщо различно от другите различни неща, вие наистина съвсем запушвате устата на хората, както и сами казвате. Но не само на другите, а, изглежда, навярно и на вас двамата. Това е доста приятно и то премахва тягостното усещане от беседването. Най-положителното в същност е, че тия ваши работи стоят тъй и че тъй изкусно сте ги изнамерили, щото за съвсем кратко време всеки човек може да ги усвои. Това разбрах и аз, когато наблюдавах колко бързо и без предварителна подготовка Ктезип успя да ги наподоби. Впрочем та-
304 зи черта на вашето умение е хубава, що се отнася до това да се предава бързо. Но тя не е подходяща за водене на беседа пред хора. Напротив —

ако ме слушате, ще гледате да не говорите пред много хора, та да не би, като усвоят бързо всичко, после да не са ви благодарни. Затова най-добре разговаряйте двамата помежду си. Ако пък не, ако водите беседа с някой друг, беседвайте само с този, който ви плаща. Ако сте разумни, ще дадете
b същия този съвет и на учениците си — с никой никога да не беседват освен с вас и със себе си. Защото рядкото е ценно, Евтидеме, а водата, бидейки най-хубавото нещо, както твърди Пиндар,[50] е най-евтина. Но хайде, рекох, приемете ме и мене, ето и Клиний, за ваши ученици!"

Това разговаряхме, Критоне, и като си разменихме още няколко думи, тръгнахме си. Та гледай и ти да почнеш да ходиш заедно с нас при двамата,
c та, понеже те потвърдиха, че могат да обучат, който е съгласен да им плаща, без никакво ограничение на дарба и на възраст. И което за тебе най-вече се отнася да го чуеш, казаха, че и паричните дела ни най-малко не пречели човек да усвои леко тяхната наука.

Заключителен разговор на Критон и Сократ — философията е нещо ценно и не може да се дискредитира от лошо занимаващите се с нея

Критон: Що се отнася до мен, Сократе, аз обичам да слушам и с удоволствие бих се заел да науча нещо. Опасявам се обаче, че и аз съм един от неподобните на Евтидем, че съм измежду тия,
d за които спомена преди малко — предпочитащите да бъдат опровергани от подобни аргументи, отколкото да опровергават. Във всеки случай мисля, че е смешно да ти се отправят упреци, но все пак искам да ти разкажа какво чух. Един от тези, които се разотиваха от вашата беседа — той е измежду ония, дето се смятат за много знаещи, от специалистите по слова, произнасяни в съдилищата, та додето се разхождах, знай, че се приближи и ме попита: „Ти, Критоне, не слуша ли тия учени хора? — Не, за бога, рекох. Застанах отстрани, но не можех да чувам, бяха се струпали много. — Струвало си е труда обаче да слушаш, каза той. —
e Защо?, рекох аз. — За да чуеш разговора на хо-

ра, които днес са най-учени в този вид беседва-
не.“ А аз попитах: „Е какво впечатление ти на-
правиха? — Какво ли?, рече той. Това, което, ко-
гато човек слуша подобни хора, дето говорят за
дреболии и се отнасят с несъответна сериозност
към неща без всякаква стойност.“ Това бяха поч-
ти дословно думите му. А аз казах: „Да, ама при-
ятна работа е философията все пак. — Каква при-
ятна, щастливецо?, каза той. — Празна работа е.
Напротив — ако присъствуваше преди малко, пред-
305 полагам, доста срам щеше да те хване за твоя
другар. Дотам не си беше на мястото в своето же-
лание да се остави на хора, дето никак не ги е гри-
жа какво говорят и дето се улавят за всяка фраза.
А те, както току-що ти казах, са между най-влия-
телните днес. В същност, Критоне, каза той, и
предметът на заниманието, и хората, които са за-
ети с него, са негодни и крайно смешни.“ А мене
ми се струваше, Сократе, че е неправилно да се от-
правят упреци към това занимание — било че ги
b отправя този човек, било че някой друг. Но
правилно ми се струваше да се порицава човек,
задето приема да разговаря с подобни хора в при-
съствието на мнозина.

Сократ: Удивителни са хората с подобен ха-
рактер, Критоне. Тъй и аз не зная още какво да ти
кажа. Към коя от двете групи принадлежеше чо-
векът, дето те приближи и отправи упрек на фило-
софията? Дали измежду способните да участвуват
в пренията в съдилищата — някой оратор, или из-
между тия, които ги изпровождат там, авторите на
словата, с които ораторите водят прението?

c Критон: Едва ли е оратор, кълна се в Зевс!
Предполагам, че никога не е излизал в съдилище-
то. Но казват, че разбира от тази работа, в Зевс
се кълна, че е способен и способни речи съчинява.

Сократ: Вече разбирам. За тях и сам се ка-
нех в момента да говоря. Това, Критоне, са хора-
та, за които Продик казваше, че са нещо средно
между философ и политик. Те си мислят, че са
най-знаещи измежду всички, а освен че са, още
че оставят у множеството сигурно впечатление за
това. Така щото никой друг не им пречи на до-

d брото име, с което ги споменават всички, освен
занимаващите се с философия. Та смятат, че ако
им извадят име на хора без всякакво значение, от
тоя момент нататък вече никой няма да им оспор-
ва да вземат наградата за слава по ученост. Те
били наистина най-знаещи, а, когато търпели не-
успех със собствените си речи, причината била в
Евтидем и другарите му. Естествено било да се
смятат за знаещи, защото се занимавали умерено
с философия, умерено с политически дела[51], пра-
e вейки си доста вероятно сметка, че, като имат от-
ношение към двете области, доколкото е нужно, ще
обират плодовете на своята ученост, без да се из-
лагат на опасностите на съдебните схватки.

Критон: Е и какво, Сократе? Смяташ ли, че имат право? Защото това, което казват, не е лишено от известна благовидност.

Сократ: Така е, Критоне, по-скоро благовид-
306 ност, отколкото истина. Не е лесно човек да ги
убеди, че и хора, и всички останали неща, които
са помежду някакви две работи и са причастни и
към двете, когато са причастни към добро и към
лошо, стават по-добри в едното и по-лоши в дру-
гото. А когато са съставени от две добри неща,
насочени не към едно и също, те стават по-лоши и в
двете за това, за което е полезно всяко едно от
тия неща, от които е съставено цялото. А пък със-
тавеното от две лоши неща, насочени не към едно
и също, което е по средата — то единствено е по-
b добро от всяко едно от нещата, които му служат
за части. Та, ако философията е добро, както и
политиката, но двете са насочени към различни
цели, хората, които са причастни и към двете дей-
ности и стоят помежду им, те не са в състояние да
кажат нищо, защото стоят по-долу и в двете дей-
ности. Ако едната е добро, а другата нещо лошо, те
ще бъдат по-добри в едното отношение, а в дру-
гото по-лоши. Ако пък двете съставки са лоши,
едва в този случай има възможност да говорят ис-
тина ония хора, иначе е изключено. Та предпола-
c гам, че те не биха са съгласили нито че и двете
дейности са лоши, нито че едната е лоша, а дру-
гата добра. И като са причастни към двете, те в

същност са по-слаби и в двете за всяка от целите, за които биват ценени политиката и философията. Оказвайки се в действителност на трето място, те търсят как хората да ги смятат за първи. Та трябва да ги извиним за желанието им и да не им се сърдим, но да ги смятаме за такива, каквито са. Защото трябва да уважаваме човека, който се държи о разума и който, за каквото и да говори, напряга сили да вникне в него и да
d го разгледа подробно.

Критон: Действително, Сократе, и аз сам, както все ти говоря, съм в затруднено положение със синовете си — не знам какво е редно да направя за тях. По-младият още е малък, но Критобул вече израсна и се нуждае от някой, който ще му е полезен. Когато съм с тебе, така се настройвам, че ми се струва лудост човек да се е отнесъл толкова сериозно към много други неща заради де-
e цата си — и към своя брак, щото да се родят от възможно най-благородна майка, и към средствата си, щото да бъдат възможно по-богати, а да се отнесе немарливо към тяхното образование. Но падне ли ми погледът на някой от тия, които твърдят, че могат да дадат образование на хората, изумление ме обхваща и всеки един, когото наблю-
307 давам, ми се струва доста противен, ако трябва все пак да ти кажа истината. Така че не виждам как ще накарам момчето да се обърне към философията.

Сократ: Мили ми Критоне, не знаеш ли, че във всяко занимание обикновените хора без стойност са много, а сериозните и ценни малцина. Впрочем не смяташ ли за прекрасни занимания гимнастиката, търговията, ораторството и пълководството?

Критон: Несъмнено.

Сократ: Ами не виждаш ли, че мнозинството
b е смешно неспособно за работата, извършвана във всяко едно от тях?

Критон: Да, кълна се в Зевс, доста вярно е това, дето казваш.

Сократ: Ами поради това ще избегнеш ли всички занимания и ти сам и няма ли да натовариш с тях сина си?

Критон: Все пак няма да е справедливо, Сократе.

Сократ: Недей и да правиш това, което не трябва, Критоне, ами кажи „много здраве“ на тия, дето се занимават с философия независимо дали са добри или лоши! И като разследваш хубаво и добре самата работа, ако се окаже, че е без значение, заеми се да отвърнеш от нея всекиго, не
c само синовете си. А ако се окаже, че е такава, каквато аз мисля, че е, следвай я и упражнявай се в нея спокойно, както се казва, и „ти, стария, заедно с младите.“

ГОРГИЙ

Каликъл, Сократ, Хайрефонт, Горгий, Пол

Въведение. Сократ и Хайрефонт пристигат у Каликъл

447 Каликъл: Във война и битка, казват, трябвало така да се вземе участие, Сократе!

Сократ: Но да не сме закъснели и да пристигаме, дето се вика, след празника?

Каликъл: И то след какъв изящен празник! Съвсем преди малко Горгий изложи пред нас в една реч толкова много хубави неща!

Сократ: За всичко това, Каликле, е виновен именно ей тоя Хайрефонт — накара ме да идем на пазара, там се забавихме.

b Хайрефонт: Няма нищо, Сократе, затова аз именно ще излекувам тази болка. Горгий ми е приятел, така че ще ни повтори своето изложение, ако решиш сега, или ако искаш друг път.

Каликъл: Какво, Хайрефонте? Сократ иска да чуе Горгий?

Хайрефонт: Затова именно сме тук.

Каликъл: В такъв случай идвайте у дома, когато искате. Горгий е отседнал у мен и ще може да ви показва своето изкуство.

Сократ: Чудесно от твоя страна, Каликле.
c Но той би ли искал да разговаря с нас? Аз искам да разпитам тоя човек в какво се състои неговото изкуство, що е това, което обявява за своя професия, какво преподава. А пък другото — да ни произнесе една реч, нека го направи друг път, както ти казваш.

Каликъл: Най-добре да го попиташ него самия. Това беше в същност предвидено и в неговото изложение: той току-що помоли да му зададе какъвто въпрос има всеки един от нас тук и заяви, че ще отговори на всичко.

Сократ: Но това е чудесно, Хайрефонте, питай го.

Хайрефонт: Какво да го питам?

d Сократ: Какъв е.

Хайрефонт: Какво искаш да кажеш?

e Сократ: Както, ако се случеше да е майстор на обувки, той би ти отговорил, че е обущар. Или не разбираш какво говоря?

Хайрефонт пита Горгий. Намесва се Пол

Хайрефонт: Разбирам и ще го попитам. Кажи ми, Горгий, вярно ли е, което казва тук Каликъл, че обещаваш да отговаряш на въпросите, които някой би ти поставил?

448 Горгий: Вярно е, Хайрефонте. Това именно ей сега заявих и ви казвам, че от години никой не ми е задавал въпрос, който да ме озадачи.

Хайрефонт: В такъв случай ти ще отговориш лесно, Горгий.

Горгий: Удава ти се случай да питаш, Хайрефонте, и да се увериш в това.

Пол: Кълна се в Зевс, да. Но, ако би искал, Хайрефонте, опитай с мен. Струва ми се, че Горгий се е уморил, той току-що говори дълго.

Хайрефонт: Какво, Поле? Ти мислиш да
b отговориш по-добре от Горгий?

Пол: Какво значение има, ако останеш доволен?

Хайрефонт: Никакво. Но понеже искаш, отговаряй.

Пол: Питай.

Хайрефонт: Ето въпросът ми. Ако Горгий беше сведущ в изкуството на брат ми Херодик[1], как точно бихме го назовали? Нали като него?

Пол: Точно така.

Хайрефонт: Бихме имали следователно право, като го наричаме лекар.

c Пол: Да.

Хайрефонт: А ако той беше опитен в изкуството, в което е Аристофонт, синът на Аглаофонт, или неговият брат[2], какъв щяхме да го наричаме с право?

Пол: Явно живописец.

Хайрофонт: А сега, понеже той е сведущ в някакво изкуство, какъв бихме го назовали с право?

Пол: Хайрефонте, у хората има много изкуства, сръчно изнамерени в опитността[3]. Опитността прави нашия живот да се движи според изкуството, а неопитността го оставя на случайността. От тези различни изкуства едни избират едно с едни намерения, други — друго с други намерения, а най-добрите избират измежду най-добрите. Един от тях е и нашият Горгий и той упражнява най-прекрасното от всички изкуства.

Намесва се Сократ и отправя покана към Горгий

d Сократ: Явно, Пол е отлично подготвен за речи, Горгий. Но той не прави това, което обеща на Хайрефонт.

Горгий: Какво точно, Сократе?

Сократ: Той съвсем не ми се вижда да отговаря на въпроса му.

Горгий: Тогава ти, ако искаш го попитай.

Сократ: Не. Много по-приятно би било, ако би се съгласил ти самият да отговориш. Ясно ми е от това, което каза, че Пол е повече упражнен в тъй наречената реторика, отколкото в диалога.

e Пол: Защо именно, Сократе?

Сократ: Защото, Поле, Хайрефонт те пита в кое изкуство е сведущ Горгий, а ти славословиш изкуството му, като че ли някой го порицава, а не отговаряш кое е то.

Пол: А не отговорих ли, че то е най-прекрасното?

Сократ: Да, разбира се. Но никой не те пита какво е изкуството на Горгий, но кое е и какъв би трябвало да наричаме Горгий. Както преди това Хайрефонт ти постави няколко въпроса и ти му отговори хубаво и кратко, така и сега кажи кое е
449 това изкуство и какъв трябва да наричаме Горгий. Но по-скоро, Горгий, ти сам ни кажи какъв трябва да те наричаме, като сведущ в кое изкуство?

Горгий: В реториката, Сократе.

Сократ: Ретор[4] следователно трябва да те наричаме?

Горгий: И то добър, Сократе, ако искаш да ме наричаш такъв, какъвто се гордея, че съм, според думите на Омир[5].

Сократ: С удоволствие.

Горгий: Наричай ме прочее така.

b Сократ: Нали да твърдим, че си способен да създаваш и други като теб?

Горгий: Това аз наистина го заявявам не само тук, но и другаде.

Сократ: Не би ли искал, Горгий, както сега разговаряме, да продължим с въпроси и отговори, а да отложим за друг път тия дълги речи, с каквито започна Пол? Но не бъди неверен на обещанието си и отговаряй, моля, кратко на въпросите.

c Горгий: Има някои отговори, Сократе, които изискват да са развити в дълга реч. Все пак ще се опитам те да са колкото се може най-кратки. Понеже и това е едно от нещата, с които също се гордея — никой не би могъл да каже едно нещо по-кратко от мен.

Сократ: От това именно има нужда, Горгий. Покажи ми това твое качество — краткия израз, а многословието друг път.

Горгий: Ще ти го покажа и ти ще потвърдиш, че не си чул никой да се изразява по-кратко.

Определение на Горгий за софистическата реторика. Тя е изкуство за речи

Сократ: Да започнем в такъв случай. Понеже ти твърдиш, че си сведущ в
d реторическото изкуство и че би могъл да направиш и друг да стане ретор, що в същност е реториката? Както, да кажем, тъкачеството се занимава с изработване на платове, нали?

Горгий: Да.

Сократ: Нали и както музикалното изкуство се занимава със съчиняването на мелодии?

Горгий: Да.

Сократ: Кълна се в Хера, Горгий, възхищавам се от отговорите ти: ти отговаряш колкото е възможно най-кратко.

Горгий: Убеден съм, Сократе, че го правя както прилича.

Сократ: Прав си. Хайде сега ми отговори по

същия начин и за реториката: за какво е тя знание?

Горгий: За речи.

Сократ: Какви речи, Горгий? Такива ли, които
e обясняват на болните какъв режим да следват, за да могат да оздравеят?

Горгий: Не.

Сократ: Реториката следователно не се занимава с всички речи.

Горгий: Не, разбира се.

Сократ: Но тя създава хора, способни да говорят.

Горгий: Да.

Сократ: Нали и способни да мислят, за което са способни и да говорят?

Горгий: Че как не!

Изкуствата, където речта е главното

450 Сократ: А нали и лекарското изкуство, което ей сега споменахме, създава хора, способни да мислят и говорят за болните?

Горгий: Необходимо е.

Сократ: И лекарското изкуство, както изглежда, се занимава с речи.

Горгий: Да.

Сократ: Речи за болестите ли?

Горгий: Безспорно.

Сократ: А нали и гимнастическото изкуство се занимава с речи, които се отнасят до доброто или до лошото състояние на тялото?

Горгий: Разбира се.

Сократ: В действителност и с останалите изкуства, Горгий, е същото: всяко едно от тях се за-
b нимава с тези речи, които се отнасят до неговия предмет.

Горгий: Така изглежда.

Сократ: Но, ако наричаш реторика това изкуство, което се занимава с речи, защо и другите изкуства, които се занимават с речи, не ги наричаш „реторически“?

Горгий: Защото, Сократе, при останалите изкуства цялото знание се състои, така да се каc же, в ръчни и други подобни дейности, а в реториката няма такава ръчна дейност и всичко се извършва и постига с речи. Затова и аз настоявам, че реториката е изкуство за речи, и твърдя, че имам право.

Не при всички изкуства, където има речи, се касае за реторика

Сократ: Разбирам ли добре какво искаш да наричаш реторика? Впрочем веднага ще го разбера по-ясно. Отговори ми: имаме изкуства, нали?

Горгий: Да.

Сократ: При едни от изкуствата, мисля, преобладаващ дял има работата и се нуждаят от малко приказки, а някои и от никакви и дейността им може да се свърши и в мълчание, като например живописта, скулптурата и много други. Струва ми се, за такива изкуства казваш, че ня-
d мат нищо общо с реториката. Или не е така?

Горгий: Много добре схващаш, Сократе.

Сократ: Други от изкуствата пък извършват всичко чрез реч и не се нуждаят, така да се каже, или от никаква, или от много малко работа, както например аритметиката, смятането[6], геометрията, играта на дама и много други изкуства, където речите имат почти равен дял на работата, а на много места и повече и цялата дейност при тях
e в същност се извършва с реч. Едно подобно изкуство ми се струва наричаш реторика.

Горгий: Имаш право.

Сократ: Но все пак никое от тези изкуства ти не желаеш, мисля, да наречеш реторика, макар че ако някой би схванал буквално думите ти, че изкуството, което извършва дейността си с реч, е реторика, и би искал да се залавя за думите ти, би могъл да каже: „Ти, Горгий, наричаш аритметиката реторика?“[7] Но аз не мисля, че ти наричаш аритметиката или геометрията реторика.

451 Горгий: Ти правилно мислиш, Сократе, и имаш право да схващаш нещата така.

Предметът на реториката

Сократ: Хайде сега и ти довърши отговора си на моя въпрос. Понеже реториката е едно от тези изкуства, при които речта има главно място, а има и други такива изкуства, опитай се да ми обясниш с какво се занимава изкуството, където главно място имат речите, за да бъде то реторика?
b Например, ако някой би ме попитал за което и да е от изкуствата, които сега именно споменах: „Сократе, що е аритметика?“, аз бих отговорил, както ти току-що, че е едно от изкуствата, които извършват дейността си с реч. И ако по-нататък би ме попитал: „Но с какво се занимава?“, аз бих ти отговорил: „С четното и нечетното, каква е тяхната големина.“ А ако и след това би продължил: „А кое изкуство наричаш смятане?“, аз бих отговорил, че и то е между изкуствата, които извършват дейността си изобщо с реч.“ И ако би
c допълнително попитал: „Но с какво се занимава?“, аз бих отговорил: „С четното и нечетното“, а за останалото ще се изразя, както се казва в решенията на народното събрание[8]: „За останалото смятането е като аритметиката.“ Защото и смятането се занимава със същото като аритметиката — с четното и нечетното, но се различава от нея в това, че изследва относителната величина на четното и нечетното както спрямо тях самите, така и помежду им. И ако някой би ме попитал за астрономията, аз бих отговорил, че и тя извършва всичко с реч. А ако той би добавил: „А речите на астрономията с какво се занимават, Сократе?“, аз бих отговорил: „С движението на звездите, Слънцето и Луната, каква е относителната бързина помежду им.“

Горгий: Твоят отговор би бил действително правилен, Сократе.

d Сократ: Хайде сега е твой ред, Горгий. Реториката е едно от изкуствата, които извършват и постигат всичко с речта — така ли е?

Горгий: Така е.

Сократ: Кажи сега с какво се занимава нейната реч. Кое е това нещо, с което се занимават речите в реториката?

Горгий: Това са най-големите и най-добрите от човешките работи, Сократе.

Сократ: Но, Горгий, ти ми казваш нещо, по
e което и може да се спори, и никак не е ясно. Мисля, че си чул да пеят по пировете следната трапезна песен, в която се изброява: „най-доброто е да си здрав, на второ място да бъдеш красив, а на трето“, както казва авторът на песента, „да имаш богатство без измама“[9].

Горгий: Чул съм я, разбира се. Но защо ми я казваш?

452 Сократ: Защото срещу теб биха се вдигнали веднага създаващите тези блага, които възхвалява автора на песента: лекарят, учителят по гимнастика и финансистът и най-напред лекарят би възразил: „Сократе, Горгий те заблуждава: не служи неговото изкуство за най-голямото благо на хората, а моето.“ И ако аз го попитах: „Какъв си ти, че така говориш?“, той, предполагам, би ми отговорил: „Лекар“. „Какво искаш да кажеш? Действително ли резултатът от твоето изкуство е най-голямото благо?“ „Как да не е здравето, Сократе? — вероятно би отговорил той. Има ли по-голямо благо за хората от здравето?“

b Ако след него на свой ред учителят по гимнастика каже: „И аз бих се учудил, Сократе, ако Горгий би могъл да ти каже, че от неговото изкуство се получава по-голямо благо, отколкото от моето“, аз и него бих попитал: „Какъв си ти в същност, човече, и каква е твоята работа?“ „Учител по гимнастика съм — би отговорил — и работата ми е да правя хората телесно красиви и силни.“

След учителят по гимнастика би казал финансистът, както мисля, с пълно пренебрежение към
c всички: „Внимавай добре, Сократе, дали ще намериш било у Горгий, било у който и да е друг по-голямо благо от богатството.“ Ние бихме се обърнали към него: „Какво? Ти действително ли си създател на богатство?“ Той би потвърдил. „Като какъв? „Като финансист“. „Ти смяташ, че богатството е най-голямото благо за хората?“ — ще запитаме ние. „А как не?“ — ще каже той. „Но ето тук, Горгий: той претендира, че неговото изкуст-

во е причина за по-голямо благо, отколкото твоето" — ще кажем ние. Тук без съмнение той би попитал: „А какво е това благо? „Нека Горгий да обясни."

d Хайде сега, Горгий, сметни, че и те, и аз ти задаваме този въпрос и ни отговори какво е това, което казваш, че е най-голямото благо за хората и че ти си негов създател.

Горгий: Което, Сократе, наистина е най-голямо благо и същевременно е причина за свобода у хората и за владеене над други за всеки един в неговата собствена държава.

Сократ: Но в същност какво е това, което казваш?

Реториката убеждава

e Горгий: Според мен да можеш да убеждаваш с речите си и съдиите в съдилищата, и съветниците в съвета, и участниците в народното събрание и във всяко друго събрание на граждани. С тази сила ти ще направиш роб и лекаря, и учителя по гимнастика, а пък този финансист ще се окаже, че печели пари не за себе си, но за тебе, който можеш да говориш и да убеждаваш масите.

453 Сократ: Струва ми се, че сега ти сравнително най-точно ми обясни какво изкуство смяташ, че е реториката, и ако разбирам добре, ти казваш, че реториката е създател на убеждение и че цялата й дейност и същността й се състои в това. Или ти можеш да кажеш, че реториката е способно на нещо повече от убеждението, което създава в душата на слушателите?

Горгий: Ни най-малко, Сократе. Струва ми се, че ти я определи, както трябва: това е нейната същност.

Какъв вид убеждение създава реториката

Сократ: Чуй в такъв случай, Горгий. Добре знай, че ако има хора, които при един разговор

b желаят да разберат съвсем точно за какво става дума, то един от тях — убеден съм в това — съм и аз. А вярвам, че и ти също.

Горгий: Защо това, Сократе?

Сократ: Сега ще ти кажа. Създаденото от реториката убеждение, за което говориш, какво убеждение е то и до какви работи се отнася, уверявам те, никак не ми е ясно, при все че, струва ми се, предполагам какво смяташ ти за неговия характер и до какви работи се отнася. Все пак ще
c ти задам въпроса, какъв смяташ, че е характерът на създаденото от реториката убеждение и до какви работи се отнася. Защо въпреки предположението си ще ти задам въпроса, а не го кажа сам? Не е с оглед на теб, а с оглед на нашия разговор, да протича така, че да ни стане абсолютно ясно какъв е неговият предмет. Прецени дали смяташ, че имам право да продължа с въпросите си. Както например, ако те попитах какъв вид живописец е Зевксис[10] и ти ми отговореше, че рисува живи същества, нямаше ли да имам право да те попитам какви живи същества рисува? Или не е така?

Горгий: Така е.

d Сократ: Нали поради това, че има други живописци, които рисуват различни други живи същества?

Горгий: Да.

Сократ: А ако нямаше друг освен Зевксис да ги рисува, добър ли щеше да е отговорът ти?

Горгий: Че как не?

Сократ: Хайде в такъв случай ми кажи и за реториката: дали смяташ, че единствено реториката създава убеждаване или има и други изкуства? Казвам го в следния смисъл: който обучава на нещо, дали убеждава в това, на което обучава, или не?

Горгий: Не само, че го обучава, Сократе, но
e и в най-висша степен.

Сократ: Да се върнем в такъв случай към същите изкуства, за които говорихме току-що. Аритметиката — както и вещият в това изкуство — не ни ли учи на това, което се отнася до числото?

Горгий: Разбира се.

Сократ: Нали и убеждава?

Горгий: Да.

Сократ: Следователно и аритметиката е създател на убеждаване.

Горгий: Така излиза.

Сократ: Така че ако някой ни попита създател на какво убеждаване е тя и във връзка с какво, ние ще му отговорим, мисля, „на убеждението при обучението в областта на четното и нечетното,
454 каква е тяхната големина“. Ние ще можем да покажем, че и всички други изкуства, за които преди малко говорехме, са създатели на убеждаване, на какво убеждаване и във връзка с какво. Или не?

Горгий: Да.

Сократ: Така че не само реториката е създател на убеждаване.

Горгий: Това е истина.

Сократ: Следователно, понеже не само тя върши това, но и други изкуства, имаме право, както преди малко във връзка с живописеца, да попитаме по-нататък събеседника си: „Реториката
b на какво убеждаване и на убеждаване в какво е изкуство?“ Или ти не смяташ, че имаме право да зададем този нов въпрос?

Горгий: Разбира се, че смятам.

Сократ: В такъв случай, Горгий, отговори, понеже и ти смяташ така.

Реториката е изкуство за убеждаване в съдилищата и други обществени събрания. Разликата между вяра и знание.

Горгий: Казвам, че това е убеждаване в съдилищата и в другите обществени събрания, както току-що казах, и се занимава с това, което е справедливо и което е несправедливо.

Сократ: И аз предполагах, че ти говориш за този вид убеждаване и за тези негови цели. Но за да не се учудваш, ако след малко ти задам един
c нов въпрос върху нещо, което изглежда ясно, а пък те питам отново, искам да повторя, че го правя с оглед нашият разговор да напредва последователно, а не с оглед на теб — да не би да свикнем да предполагаме какво ще каже другият, преди да се е доизказал. Аз бих искал ти да довършиш обяснението си според твоята идея и твоето желание.

Горгий: Струва ми се, че ти постъпваш правилно, Сократе.

Сократ: В такъв случай хайде да разгледаме и следното. Наричаш ли нещо „да знаеш“?[11]

Горгий: Наричам.

Сократ: А що? „Да вярваш?“

d Горгий: Разбира се.

Сократ: „Да знаеш“ и „да вярваш“, „знание“ и „вяра“ едно и също ли са или са различни неща?

Горгий: Лично аз, Сократе, мисля, че са различни.

Сократ: И добре мислиш. Ще го разбереш от следното. Ако някой би те попитал: „Съществува ли, Горгий, лъжлива вяра и истинска вяра?“, ти би отговорил утвърдително, мисля.

Горгий: Да.

Сократ: Е, какво? Има ли лъжливо знание и истинско знание?

Горгий: По никакъв начин.

Сократ: Ясно е следователно, че те не са едно и също нещо.

Горгий: Думите ти са прави.

e Сократ: Но и които знаят, и които вярват, са били убедени.

Горгий: Така е.

Сократ: Какво ще кажеш, да определим ли, че съществуват два вида убеждаване: едно, което създава вяра без знание, и друго, което създава знание?

Горгий: Отлично.

Реториката създава вяра, не знание

Сократ: Кое от двете убеждения създава реториката в съдилищата и в другите обществени събрания, имайки за цел това, което е справедливо и което е несправедливо? Това, което създава вяра без знание, или което създава знание?

Горгий: Ясно е, разбира се: което създава вяра.

Сократ: Следователно реториката, както из-
455 глежда, е създател на убеждение, което внедрява вяра, а не знание за справедливо и несправедливо.

Горгий: Да.

Сократ: Следователно в съдилищата и другите обществени събрания реторът не учи за справедливо и несправедливо, а само внедрява вяра. Понеже, очевидно, той не би могъл в толкова малко време да поучи присъствуващите по толкова важни въпроси.

Горгий: Не, естествено.

Сократ: Дай сега да видим какво означават
b нашите твърдения за реториката. Защото аз самият не мога някакси да се оправя в разсъжденията си.

Когато гражданите се събират да избират лекари било, корабостроители било или лица от някакъв друг занаят, нали тогава реторът не си дава съвета? Явно, защото при всеки такъв избор трябва да бъде избрано най-опитното в материята лице. Също и когато се касае за строеж на крепостни стени, на пристанище или на корабни хангари, съвети не дават реторите, а архитектите. Нито пък когато се съвещават за избор на военоначалници, било за да се подреди войска срещу не-
c приятел, било да се превземе място — и тогава съвет дават опитните във военното изкуство, а не реторите. Какво мислиш по такива въпроси, Горгий? Понеже и сам ти заявяваш, че си ретор и че и други правиш ретори, добре е от теб да науча същността на твоето изкуство. И сметни, че сега аз се грижа за твоя интерес — може би между нами-старащите се тук има някой, който желае да ти стане ученик: аз усещам, че има, и то доста, но може
d би се стесняват да те попитат. Така че сметни, че моите въпроси са и техни въпроси: „Каква полза ще имаме, Горгий, ако ти станем ученици?[12] За какви неща ще станем способни да даваме съвети на града? Дали само по въпросите за справедливо и несправедливо или и по тези, които току-що Сократ спомена?" Така че постарай се да им отговориш.

Горгий: И аз ще се опитам, Сократе, да ти разкрия цялата сила на реториката и ти сам чудесно ми показа пътя. Понеже ти без съмнение знаеш, че тези корабни хангари и крепостни стени

e на Атина и строежът на пристанищата се дължат, от една страна, на съвета на Темистокъл, от друга — на Перикъл, но не и на специалисти в тези области.

Сократ: Това се разказва, Горгий, за Темистокъл, а Перикъл и аз сам го слушах, когато ни съветваше за стената през средата.[13]

Горгий: Когато става избор и на такива хо-
456 ра, за каквито ти именно говореше, Сократе, ти виждаш, че съветниците са пак реторите и че те си налагат мнението по тези въпроси.

Сократ: Това именно ме учудва, Горгий, и затова от дълго време те питам, каква е тази сила в реториката. Като гледам какво става, тя ми изглежда нещо божествено по величие.

Горгий: Ако знаеше всичко, Сократе! Че тя, така да се каже, има събрани в себе си силата на
b всички изкуства. Ще ти кажа едно голямо доказателство.

Често съм ходил с брат си или с други лекари при някой болен, който не иска било да пие лекарство, било да даде и на лекаря да го лекува с нож или изгаряне — лекарят не може да го убеди, аз го убеждавам, и то не с някакво друго изкуство, а с реториката. Да отидат в който щеш град един ретор и един лекар и в народното събрание започне да се обсъжда кой от двамата трябва да бъде
c избран за лекар, аз твърдя, че лекарят ще бъде едно нищо и ще бъде избран способният да говори, стига, разбира се, да иска. И ако той почне да се състезава и със специалист от който щеш друг занаят, реторът би го убедил той да бъде избран пред всеки друг. Понеже няма въпрос, по който реторът не би могъл да говори пред народа по-убедително, отколкото някой специалист от другите занаяти. Така че толкова голяма и с такива възможности е силата на нашето изкуство.

Реторика и справедливост

Въпреки това, Сократе, с реториката трябва да си служим, както с всяко друго състезателно из-
d куство. Понеже и това друго изкуство не трябва да го използваме срещу всички — заради това, че

някой е научил бокс, панкратион[14] или да борави
с оръжие, така че да бъде по-опитен и от прияте-
ли, и от неприятели, не трябва да почне да удря,
да промушва и убива приятелите. Или пък, от дру-
га страна, кълна се в Зевс, ако някой, който е
посещавал палестрата и е станал силен телом и до-
бър боксьор, бие баща си и майка си или някой
e друг роднина или приятел, това не е причина да
ненавиждаме и да прогонваме от града учителите
по гимнастика и по бой с оръжие. Понеже те са
предали изкуството си на своите ученици да си
служат с него справедливо срещу неприятели и
457 насилници, да се бранят, а не да нападат, а пък
те използват силата и изкуството си за обратното.
Не са учителите престъпници, нито пък поради та-
зи причина изкуството е отговорно и престъпно, но
престъпници са тези, мисля, които злоупотребяват
с него.

Същият начин на разсъждение се отнася и до
реториката. Реторът е способен да говори срещу
b всички и по всеки въпрос, така че да бъде по-убе-
дителен пред събранието и да получи, с една ду-
ма, всичко каквото желае. Но това не е причина
да лишава от славата им лекарите — той би мо-
гъл да направи това — или специалистите от дру-
гите области, но да използва реториката по един
справедлив начин, какъвто е случаят и със състе-
зателните дисциплини. И ако, мисля, някой стане
ретор и след това употребява тази сила и изкуст-
во за несправедливости, не трябва да мразим и про-
c гонваме от градовете учителя му. Последният му
е предал изкуството за справедливо използване,
а той злоупотребява с него. Така че, който злоупо-
требява, заслужава омраза, изгнание и смърт, а не
учителят му.

Сократ обяснява как трябва да продължи диалогът

Сократ: Мисля, Горгий,
че и ти си получил опит-
ност от многото разгово-
ри, на които си присъст-
вувал и си забелязал
следното: Рядко могат участниците в един разго-
вор да определят в началото предмета му и като
d взаимно си предадат знанията, да се разделят.

Обикновено става така, че ако спорят за нещо и
единият намира, че другият или няма право, или
не се изразява ясно, се сърдят и всеки мисли, че
другият говори със зложелателство, и в същност
те се препират, а не изследват предмета на разго-
вора си. А някои пък накрая се разделят по най-
отвратителен начин, с обиди и си разменят едни
такива приказки, че и присъствуващите се сърдят
на себе си, че са решили да слушат такива хора.
e Но защо в същност ти говоря това? Защото ми се
струва, че сега ти говориш не съвсем в съгласие
и в хармония с първите си твърдения за ретори-
ката. Така, че се страхувам да покажа това, да
не би да сметнеш, че се препирам и не говоря по
въпроса, за да се изясни, но срещу теб. Така че
ако и ти си от хората, от които съм аз, с удовол-
458 ствие бих те попитал, а ако не си — бих изоста-
вил разговора. А аз от кои съм? От тези, които с
удоволствие приемат да бъдат опровергавани, ако
не кажат нещо вярно, и с удоволствие опроверга-
ват, ако другият няма право, и че по-приятно им
е да бъдат опровергавани, отколкото да опровер-
b гават. Понеже това го смятам за по-голямо благо:
за всеки един е по-голямо благо да бъде освобо-
ден от най-голямото зло, отколкото да освобожда-
ва. Понеже аз мисля, че за човека не съществува
толкова голямо зло, колкото лъжливо мнение за
това, за което в случая ние сега говорим. Ако мис-
лиш, че и ти си такъв, нека да разговаряме; ако
пък смяташ, че трябва да изоставим разговора, да
го прекратим и да престанем да разговаряме.

Горгий: Аз лично, Сократе, се смятам за та-
къв човек, какъвто ти описа. Но все пак може би
трябва да помислим и за мнението на присъству-
ващите. Преди вие да дойдете, аз им направих ед-
c но дълго изложение и сега, ако разговаряме, мо-
же би далеч ще го откараме. Затова трябва да
видим и тяхното мнение, да не би да задържим
някои от тях, които имат друга работа.

Хайрефонт: Вие сами чувате, Горгий и Со-
крате, глъчката на тия мъже, които искат да чуят
какво важно нещо ще кажете. Дано на мен сами-
ят не ми се яви такава важна работа, че да изос-

тавя такъв разговор и такива събеседници и да ми бъде неотложно да върша друго нещо.

d Каликъл: Кълна се в боговете, Хайрефонте, присъствувал съм и аз вече на много разговори, но не знам дали някога съм изпитвал такова удоволствие, както сега. Така че аз лично ще бъда очарован, дори ако искате да разговаряте целия ден!

Сократ: Но, Каликле, на мен лично нищо не ми пречи, стига Горгий да иска.

Горгий: След всичко това грозно ще бъде от моя страна, Сократе, да не искам, когато съм обявил, че може да ме пита кой каквото иска. Но

e ако всички тук смятат, подхвани разговора и питай каквото желаеш.

Разговорът се подновява. Реторското убеждаване не се съобразява с фактите

Сократ: Слушай в такъв случай, Горгий, какво ме учудва в твоите твърдения: може би ти си прав, аз да не те разбирам правилно. Ти твърдиш, че можеш да направиш ретор всеки, който би искал да учи при тебе?

Горгий: Да.

Сократ: Така че при всеки въпрос да спечели съгласието на едно събрание, без да го учи, а като го убеждава?

459 Горгий: Точно така.

Сократ: Ти ей сега казваше, че дори по въпроси за здравето реторът ще бъде по-убедителен. отколкото лекарят.

Горгий: Действително казвах. В група хора.

Сократ: Нали в група хора, пред такива, които не знаят? Защото действително пред знаещи той няма да бъде по-убедителен от лекаря.

Горгий: Това е истина.

Сократ: Нали, ако бъде по-убедителен от лекаря, той става по-убедителен от знаещия?

Горгий: Да, разбира се.

b Сократ: Без сам той да бъде лекар, нали?

Горгий: Да.

Сократ: А който не е лекар, не знае това, което лекарят знае.

Горгий: Очевидно.

Сократ: Следователно, когато реторът е по-убедителен от лекаря, това значи, че незнаещият е по-убедителен от знаещия в общество на незнаещи. Така ли става или нещо друго?

Горгий: Така става, поне в този случай.

Сократ: Нали реторът и реторското изкуство са в същото положение и спрямо останалите изкуства? То съвсем не трябва да знае как стоят самите неща, но да е намерило някакво средство
c за убеждаване, така че на незнаещите да им се стори, че знаят повече от знаещите.

Горгий: Нали то става голямо удобство — без да изучиш останалите изкуства, а само него, ти ни най-малко не си по-долу от специалистите?

Може ли реторът да не познава добро и зло

Сократ: Дали, като се намира в това положение, реторът стои или не стои по-долу от другите, ние ще го изследваме веднага, ако този въпрос има отношение към нашата дискусия. Нека сега да разгледаме по-напред следното: по отношение на справедливо и несправедли-
d во, красиво и грозно, добро и зло реторът намира ли се в същото положение, както по отношение на здравето и на предмета на останалите изкуства, именно не познава самите неща, не знае що е добро и зло, що е красиво и грозно, що е справедливо и несправедливо, а само е намерил средство за убеждаване по отношение на тях, така че в общество на незнаещи да изглежда, че знае повече от знаещия, без в действителност да знае? Или е
e необходимо да знае и който има намерение да изучава реторика, трябва да дойде при теб с предварителни знания по тези въпроси? В противен случай ти като учител по реторика не ще учиш на нищо от това твоя ученик — понеже това не е твоя работа — и ще го направиш да изглежда на обикновените хора, че знае такива неща, без да ги знае, и да изглежда, че е добър, без да е? Или ти изобщо не ще бъдеш способен да го научиш на реторика, ако той предварително не знае истината по те-

зи въпроси? Или как стоят изобщо тези неща, Горгий? И в името на Зевс, разкрий ни, както каза
460 преди малко, и ни обясни що за сила е това в реториката?

Горгий: Но аз мисля, Сократе, че ако се случи да не знае тези неща, той ще ги научи при мен.

Сократ: Това стига, отговорът ти е добър. Ако ти искаш да направиш някого ретор, необходимо е той да знае справедливо и несправедливо независимо от това, дали го е научил преди това или по-късно при теб.

Горгий: Точно така.

b Сократ: Който знае архитектура, е архитект или не е?

Горгий: Да, архитект.

Сократ: Нали и който знае музика, е музикант?

Горгий: Да.

Сократ: И който знае медицина, е лекар и тъй нататък по същия принцип: който каквото знае, е такъв, какъвто го прави това знание?

Горгий: Точно така.

Сократ: Нали по същия принцип и който знае справедливите неща, е справедлив?

Горгий: Напълно, без всяко съмнение.

Сократ: А справедливият постъпва, разбира се, справедливо.

c Горгий: Да.

Сократ[15]: Нали е необходимо реторът да е справедлив, а справедливият да желае да постъпва справедливо?

Горгий: Очевидно.

Сократ: Следователно справедливият никога няма да иска да онеправдава.

Горгий: Необходимо е.

Сократ: Според това, което казваме, необходимо е реторът да бъде справедлив.

Горгий: Да.

Сократ: Следователно реторът никога няма да иска да онеправдава.

d Горгий: Изглежда не.

Сократ: Спомняш ли си какво ми казваше малко преди това[16], че не трябва да обвиняваме

учителите по гимнастика, нито да ги изгонваме от градовете, ако някой боксьор злоупотребява с боксьорското изкуство? И че по същия начин, ако един ретор злоупотребява с реторското изкуство, не трябва да обвиняваме, нито да изгонваме от града учителя му, но този, който онеправдава и злоупотребява с реториката? Каза ли се това или не?

e Горгий: Каза се.

Сократ: А ето, че сега същият този ретор се явява като неспособен да извърши неправда. Или не е така?

Горгий: Така е.

Сократ: А в началото на дискусията ни, Горгий, ти казваше, че реториката се занимава с речи не за четно и нечетно, а за справедливо и несправедливо. Така ли е?

Горгий: Да.

Сократ: Така че, когато ти твърдеше това, аз сметнах, че реториката никога не би била нещо несправедливо, понеже нейните речи са винаги справедливост. А след като каза малко по-после,
461 че реторът би могъл и да злоупотреби с реториката, аз така се учудих и сметнах, че това са противоречия, и ти казах онези приказки — ако би сметнал като мен, че е печалба човек да бъде опроверган, струва си да разговаряме; в противен случай да прекратим. Но след това ние продължихме нашето изследване и ти сам виждаш, че отново трябва да признаем, че не е възможно реторът да злоупотребява с реториката и да иска да
b онеправдава. Как стои в същност този въпрос, кълна се в кучето, Горгий, за да се разгледа, както трябва, се нуждае от дълъг разговор.

Намесва се Пол

Пол: Какво, Сократе? Такова ли мнение имаш за реториката, както сега говориш? Понеже Горгий изпита стеснение да не се съгласи с теб, че един ретор не може да не знае какво е справедливо, красиво и добро и че
c ако дойде при него ученик, който не знае това, той сам ще го научи, и в по-нататъшния разговор от това твърдение се получи може би някакво про-

тиворечие — а това ти много го обичаш, както сам си го залутал в такива въпроси, — че кой мислиш няма да отрече, че той не знае какво е справедливо и че не може да го преподаде на други? Голяма липса на възпитание е да довеждаш разговорите до такива положения[17].

Сократ: Чудесни ми, Поле, но ние затова имаме другари и синове, че като сбъркаме на старост, вие младите да ни оправяте живота и в делата, и
d в думите ни. И ако сега аз и Горгий нещо бъркаме в нашия разговор, ти си тук, поправи ни. Ти имаш това право. А ако ти смяташ, че нещо в нашите установки не е добро, аз искам, каквото и да е то, да го поставиш отново на разглеждане, ако спазваш обаче едно единствено условие.

Пол: За какво условие говориш?

Сократ: Да туриш спирачки, Поле, на дългата реч, с каквато започна от началото.

Пол: Какво? Няма да ми е възможно да говоря, колкото бих искал?

e Сократ: Действително нещастие би било за теб, отлични ми Поле, като си пристигнал в Атина, където от цяла Елада има най-голяма възможност да говориш свободно, тук ти единствен да бъдеш лишен от нея. Но виж и другата страна: като говориш дълго и не искаш да отговаряш на въпроса, няма ли пък това да бъде за мен нещастие да не мога да си отида и да те слушам? Но ако те е
462 грижа за разговора и имаш нещо да поправиш, както ей сега казах, постави на ново разглеждане каквото смяташ, по ред, като задаваш въпроси и отговаряш на въпроси, както правим Горгий и аз, опровергавайки и бъди опроверган. Ти твърдиш без съмнение, че знаеш, колкото и Горгий, не е ли така?

Пол: Така е.

Сократ: Нали и ти предлагаш да те пита кой каквото искал, понеже ти знаеш да отговаряш?

Пол: Да, разбира се.

b Сократ: А сега прави каквото от двете неща искаш — питай или отговаряй.

Пол и Сократ. Сократ определя реториката като опитност

Пол: Добре, ще постъпя така. Отговаряй ми, Сократе. Понеже смяташ, че Горгий е затруднен в определението си за реториката, ти кажи що е тя.

Сократ: Ти ме питаш какво изкуство е тя според мен.

Пол: Точно така.

Сократ: Според мен лично никакво, Поле, ако трябва да ти кажа истината.

Пол: Но какво смяташ, че е реториката?

Сократ: Нищо, което казваш, че си обърнал
c в изкуство, както неотдавна четох в съчинението ти[18].

Пол: Как го наричаш?

Сократ: Някаква опитност (сръчност) според мен.

Пол: Ти смяташ значи реториката за опитност?

Сократ: Да, според мен, освен, ако ти не ми кажеш нещо друго.

Пол: Опитност в какво?

Сократ: В причиняване на някаква приятност и удоволствие.

Пол: Не смяташ ли реториката за нещо хубаво, щом тя може да достави удоволствие на хората?

Сократ: Какво, Поле? Разбрал ли си вече от
d мен какво разбирам под реторика, та ми задаваш веднага въпроса, дали не я смятам за нещо хубаво?

Пол: Не съм ли разбрал, че ти я определяш като някаква опитност?

Сократ: Понеже ти цениш доставянето на удоволствие, искаш ли да ми доставиш малко удоволствие?

Пол: Разбира се.

Сократ: Попитай ме сега какво изкуство според мен е готварството.

Пол: Добре, питам те: какво изкуство е готварството?

Сократ: Никакво, Поле.

Пол: Но какво нещо е? Кажи.

Сократ: Казвам: някаква опитност.

Пол: В какво? Кажи.

e Сократ: Казвам: в причиняване на някаква приятност и удоволствие.

Пол: Следователно готварство и реторика са едно и също?

Сократ: Съвсем не — всяко е част от една и съща дейност.

Пол: От каква дейност?

Сократ: Страхувам се да не би да излезе просташка работа, ако кажа истината. Не се решавам да говоря заради Горгий, да не би да помисли, че се подигравам с дейността му. А аз не
463 знам дали това, което Горгий практикува, е реторика. Понеже от досегашния ни разговор съвсем не ми стана ясно, какво в същност той смята. Но това, което аз наричам реторика, е част от нещо не в областта на красивото.

Горгий: От какво нещо, Сократе? Кажи, никак не се стеснявай от мен.

Реторика и ласкателство. Сократовите възгледи за ласкателството

Сократ: И така, Горгий, струва ми се, че има някаква дейност, чужда на изкуството, но изискваща душа, на която са присъщи съобразителност, мъжество и е способна по природа да общува с
b хората. Същността на тази дейност аз наричам ласкателство. Според мен тази дейност има много и различни части и една част е готварството. То минава за изкуство, но според моето схващане то не е изкуство, а опитност и практика. Части от тази дейност аз смятам реториката, украсяването на тялото и софистиката — тези четири части с четири различни предмета.

И така, ако Пол иска да се осведоми, нека пита. Понеже той още не е разбрал каква част от ласкателството е според мен реториката — той не
c забеляза, че аз не съм отговорил на такъв въпрос и затова ме пита дали не я смятам за нещо красиво. Аз няма да му отговоря дали смятам реториката за нещо хубаво или нещо грозно, преди да

отговаря по-напред какво е тя. Иначе няма да е право, Поле. Но ако искаш да се осведомиш, питай каква част от ласкателството според мен е реториката.

Пол: Добре, питам и ти ми отговори каква част е.

d Сократ: Но дали ще разбереш отговора ми? Според моето схващане реториката е призрак на една част от държавническото изкуство.

Пол: А какво — за нещо хубаво или грозно я смяташ?

Сократ: Според мен грозно. Понеже лошите неща наричам грозни. Тъй като трябва да ти отговоря, като че ли вече знаеш това, което говоря.

Горгий: За бога, Сократе! Но и аз също не разбирам какво говориш.

e Сократ: И с право, Горгий. Аз още не съм обяснил, но този тук Пол е млад и нетърпелив[19].

Горгий: Него го остави ти, ами на мен кажи какво разбираш под това: реториката е призрак на една част от държавническото изкуство.

Сократ: Действително ще се опитам да обясня какво е според мен реториката. А ако не излезе, че е това, ето ти Пол, той ще ме опровергае.
464 Наричаш ли нещо тяло и нещо — душа?

Горгий: Че как не?

Сократ: Не смяташ ли, че съществува във всяко от тях състояние, наречено здраве?

Горгий: Разбира се.

Сократ: Е, какво? Може ли да изглежда, че има здраве, а в действителност да няма? Имам пред вид следното: мнозина смятат, че са телесно здрави, но никой освен лекар и учител по гимнастика не би разбрал лесно, че не са добре.

Горгий: Прав си.

Сократ: Смятам, че и в тялото, и в душата има нещо такова, което е причина тялото и душата
b да изглеждат здрави, без повече да са.

Горгий: Така е.

Сократ: Хайде сега, ако мога, да ти поясня по-добре какво смятам. Понеже съществуват две неща, на тях отговарят две изкуства. Изкуството, което се отнася до душата, аз наричам държавни-

ческо, а което се отнася до тялото — не мога по същия начин да нарека с едно име, тъй като смятам, че грижата за тялото представлява едно цяло с две части — гимнастика и медицина. В държавническото изкуство на гимнастиката съответствува законодателството, а на медицината — пра-
c восъдието. Във всяка от тези две групи двете изкуства имат общо помежду си — медицината с гимнастиката и правосъдието със законодателството, — но все пак те се различават в известно отношение.

Съществуват тези четири изкуства и се грижат едните за висшето благо на тялото, а другите — за душата. А ласкателството, като разбрало това — не казвам узнало, а досетило се, — се разделило на четири и всяка от тези части се промъкнала под едно от четирите изкуства, като се преструвала на
d това изкуство, под което се е промъкнала, и съвсем не се грижи за висшето благо, но чрез най-приятните неща се старае да впримчи глупостта и така я заблуждава, че да получи най-голямото ѝ уважение. Под медицината се промъкнало готвачеството и се преструва, че знае най-добрите ястия за тялото, така че ако трябва готвач и лекар да спорят пред деца или пред мъже толкова глупави като деца, кой от двамата разбира от полезни и вредни ястия — лекарят или готвачът, — лекарят
e би умрял от глад.

И така това аз наричам ласкателство и твърдя, че едно такова нещо е грозно, Поле — това го
465 казвам на теб, — понеже то цели приятното без висшето благо. Аз казвам, че това не е изкуство, а опитност, понеже не може да даде никакво логическо обяснение на този, който предлага неща, какви са тези неща по природа, така че не може да обясни причината на всяко едно свое действие. Аз не наричам изкуство това, което не би било логично. Ако ти оспорваш това, аз желая да ти дам
b обяснения.

И така под медицината, както казвам, се крие ласкателство под формата на готвачество; под гимнастиката по същия начин украсяването на тялото, което е нещо престъпно, измамно, неблагород-

но и недостойно за свободен човек, което измамва с линии, бои, загладеност на кожата и облекло, така че които си присвояват чужда красота, занемаряват собствената си, придобивана чрез гимнастика. Но аз да не се простирам повече, искам да ти кажа на езика на геометрията — сега вече ти би могъл да следваш може би мисълта ми: както се отнася украсяването на тялото към гимнастиката, така се отнася готвачеството към медицината. Или
c по-скоро така: както украсяването на тялото се отнася към гимнастиката, така се отнася софистиката към законодателството и както готвачеството се отнася към медицината, така реториката се отнася към правосъдието. Все пак, както казах, тези неща се различават по природа, но понеже са и близки, софисти и ретори се забъркват в едно и се занимават с едни и същи неща и нито те самите, нито другите хора могат да разберат с какво в същност се занимават. И ако душата не ръководеше тялото, а го оставеше самó на себе си, ако
d ти не изследваше и разграничаваше готвачество от медицина, а тялото самó съдеше въз основа на собствените си удоволствия, то щеше да бъде напълно както у Анаксагор[20], драги Поле — ти си запознат с учението му, — всички неща щяха да се смесят заедно в едно нещо, нямаше да могат да се различат нещата, които се отнасят към медицината, към здравето или към готвачеството.

Какво смятам, че е реториката, ти чу: за душа-
e та тя е това, което готвачеството за тялото.

Може би постъпих неуместно, че не ти позволих да държиш дълги речи, а пък сам проточих дълга реч. Но аз мисля, че заслужавам извинение: като говорех кратко, ти нищо не научаваше, нито пък можеше да използуваш отговорите ми, които ти давах, но искаше обяснения. Ако и аз не мо-
466 га да използувам твоите отговори, развий и ти реч, но ако мога да ги използувам, остави ме да ги използувам. И сега, ако ти можеш да използуваш този мой отговор, ползвай го.

Пол отново се намесва

Пол: И така какво казваш? Ти смяташ, че реториката е ласкателство?

Сократ: Аз казах: част от ласкателството.

На тази възраст не помниш, Поле, а какво ще правиш малко по-нататък?

Пол: Значи според теб добрите ретори се смятат в градовете за лоши ласкатели?

b Сократ: Въпрос ли ми задаваш или това е началото на реч?

Пол: Въпрос е, разбира се.

Сократ: Според мен за нищо не ги смятат.

Пол: Как не ги смятат? Те не са ли всесилни в градовете?

Сократ: Не, освен ако наричаш сила нещо, което е благо за притежателя ѝ.

Пол: Но аз именно това казвам.

Сократ: Тогава според мен реторите са с най-малка сила измежду гражданите.

Пол: Какво? Те не могат ли като тираните да убиват когото биха желали, да конфискуват иму-
c щества и да пращат в изгнание когото им е удобно?

Сократ: Кълна се в кучето[21], Поле, при всяка твоя дума се питам дали сам твърдиш тези неща и казваш твоето собствено мнение, или мен питаш.

Пол: Естествено, че теб питам.

Сократ: Добре, приятелю. Но ти ме питаш едновременно две неща.

Пол: Как две?

d Сократ: Не каза ли току-що в смисъл, че реторите като тираните убиват когото желаят, конфискуват имущества и пращат в изгнание когото им е угодно?

Пол: Да, казах.

Сократ: В такъв случай ти казвам, че това са два въпроса, и аз ще ти отговоря и на двата. Аз твърдя, Поле, че и реторите, и тираните имат найнезначителната сила в градовете, както и току-що
e казах. Те не могат да направят нищо, така да се каже, от това, което желаят. Но все пак те вършат това, което сметнат за най-добро.

Пол: Това не е ли да си много силен?

Сократ: Не, както твърди именно Пол.

Пол: Аз ли твърдя това? Аз именно твърдя обратното.

Сократ: Кълна се в... — не ти, понеже ти

казваше, че притежаването на голяма сила е благо за притежателя ѝ.

Пол: Да, твърдя го.

Сократ: Ти значи мислиш, че е благо някой да върши каквото смята за най-добро, без да влага разум, и това ти го наричаш притежаване на голяма сила?

Пол: Не, разбира се.

Сократ: Нали ще ме опровергаеш и ще ми
467 покажеш в такъв случай, че реторите са хора с разум и реториката е изкуство, а не ласкателство? Ако ти оставиш твърденията ми неопровергани, реторите, които вършат в градовете каквото им е угодно, и тираните съвсем няма да притежават това благо; силата е, както ти твърдиш, благо, а да вършиш без разум каквото ти е угодно и ти си съгласен, че е зло. Или не е така?

Пол: Точно така.

Сократ: Как следователно реторите или тираните биха били много силни в градовете, ако Сократ не бъде опроверган от Пол и не признае, че те вършат каквото желаят?

Пол: Този човек...

b Сократ: Аз твърдя, че те не вършат каквото желаят. Сега ме опровергай.

Пол: Ти не се ли съгласи току-що, че те вършат каквото смятат за най-добро?

Сократ: И сега съм съгласен.

Пол: Следователно те не вършат ли каквото желаят?

Сократ: Отричам.

Пол: Като вършат каквото смятат?

Сократ: Да.

Пол: Ти приказваш невъобразими, неимоверни работи, Сократе!

Сократ: Не упреквай, отлични ме Поле —
c да се обърна към теб в твоя стил. По-добре, ако има да ме питаш, питай и покажи, че се лъжа, ако не, ти ми отговаряй.

Пол: Искам аз да ти отговарям, за да разбера какво искаш да кажеш.

Сократ: И така смяташ ли, че хората винаги желаят това, което вършат, или желаят онова,

заради което го вършат? Например, които пият лекарства, предписани от лекарите, дали смяташ, че те желаят това, което вършат — да пият лекарството и да им е отвратително, — или онова, заради което го вършат — здравето.

Пол: Явно, желаят здравето.

d Сократ: Нали и които плават, и които се занимават с друга печалбарска дейност, не това, което вършат, те винаги желаят — понеже кой иска да плава, да се излага на опасност и да си отваря работа? — но онова, мисля, за което плават — да забогатеят. Понеже за богатство плават.

Пол: Точно така.

Сократ: Иначе ли е и при всичко друго? Ако някой върши нещо заради нещо, нали не желае това, което върши, а онова, заради което го върши?

Пол: Да.

Добри и лоши неща

Сократ: Съществува ли нещо, което не е или добро, или лошо, или нещо средно между тях — ни
e добро, ни лошо?

Пол: Абсолютно необходимо е, Сократе.

Сократ: Нали наричаш добро знанието, здравето, богатството и други подобни неща, а лошо — противоположностите им?

Пол: Да.

Сократ: А нали наричаш нито добри, нито лоши такива неща, които в едни случаи принадлежат към доброто, а в други случаи към лошото,
468 а в трети — нито към едното, нито към другото, като например „седя“, „вървя“, „тичам“, „плавам“ или като „камък“, „дърво“ и други такива? Не смяташ ли така? Или други неща наричаш ни добри, ни лоши?

Пол: Не, тези неща.

Сократ: Когато вършат тези междинни неща, дали ги вършат заради доброто или доброто вършат заради тях?

b Пол: Междинните неща, разбира се, заради доброто.

Сократ: Ние вървим — в случай че вървим — с оглед да получим благо, мислейки, че то-

ва е за нас по-добро, и обратно, ние стоим в случай че стоим — заради същото, заради благото. Или не е така?

Пол: Да.

Сократ: Нали и убиваме — в случай че убиваме някого, пращаме в изгнание или отнемаме имущества, мислейки, че ако вършим това, е по-добро за нас, отколкото, ако не го вършим?

Пол: Точно така.

Сократ: Следователно заради доброто вършат всичко това тези, които го вършат.

Пол: Съгласен съм.

Сократ: Нали се съгласихме, че ако вършим нещо заради друго нещо, ние не желаем първото
c нещо, но второто, заради което вършим първото?

Пол: Абсолютно.

Сократ: Ние следователно не желаем да убиваме, да пращаме в изгнание или да отнемаме имущества просто ей така, но ние вършим тези неща, ако биха били полезни; ако са вредни, не ги желаем. Понеже ние желаем добрите неща, както ти твърдиш, а нещата, които не са нито добри, нито лоши, не ги желаем, както не желаем и лошите неща. Или не е така? Имаме ли според теб право, Поле, или не? Защо не отговаряш?

Пол: Имаш право.

d Сократ: Щом сме съгласни в това, то ако някой — ретор или тиран — убива, праща в изгнание или отнема имущества с мисълта, че е по-добре за него, а пък то е по-лошо, този човек върши каквото му е угодно. Нали?

Пол: Да.

Сократ: Но ако тези неща са лоши за него, то върши ли каквото желае? Защо не отговаряш?

Пол: Не мисля, че върши каквото желае.

Сократ: Как такъв човек е много силен в този град, ако „да си много силен" означава не-
e що добро според твоето признание?

Пол: Той не е.

Сократ: Следователно аз имах право, като казвах, че е възможно един човек, който върши в града си каквото му е угодно, да не е много силен и да не върши каквото желае.

Несправедливостта е най-голямото зло

Пол: Така че ти, Сократе, по-скоро не би приел, отколкото приел възможността да вършиш в града каквото ти е угодно и не би завидел на човек, когато го видиш да убива когото му е угодно или да го лишава от имуществото му, или да го хвърля в затвора.

Сократ: Вършейки това, казваш, справедливо или несправедливо?

469 Пол: Каквото и да върши, той не е ли за завиждане и в двата случая?

Сократ: Не сквернослови, Поле!

Пол: Какво има в същност?

Сократ: Не трябва да завиждаме нито на хората с незавидна участ, нито на нещастниците, но да ги съжаляваме.

Пол: Какво? В такова положение ли смяташ, че са хората, за които говоря?

Сократ: Че как не?

Пол: Който убива, когото му е угодно, и го убива справедливо, ти смяташ, че той е нещастен и за съжаление?

Сократ: Не смятам това, но смятам все пак, че не е за завиждане.

Пол: Не каза ли току-що, че е нещастник?

b Сократ: Да, но този, който убива несправедливо, друже, и отгоре на това е и достоен за съжаление; а който убива справедливо, той не е достоен за завиждане.

Пол: В същност достоен за съжаление нещастник е убитият несправедливо.

Сократ: По-малко от който убива несправедливо, Поле, и по-малко, отколкото убитият справедливо.

Пол: Как именно, Сократе?

Сократ: Така: понеже най-голямото зло е да вършиш несправедливост.

Пол: Действително ли е най-голямо? Не е ли по-голямо да понасяш несправедливост?

Сократ: Ни най-малко.

Пол: Следователно ти би желал по-скоро да търпиш несправедливост, отколкото да вършиш?

c Сократ: Аз не бих желал нито едното, нито другото. Но ако би се наложило да върша или търпя несправедливост, бих предпочел по-скоро да търпя, отколкото да върша несправедливост.

Пол: Така че ти не би приел да бъдеш тиран?

Сократ: Не, ако „да бъдеш тиран" го разбираш в същия смисъл, в какъвто и аз.

Пол: Но аз разбирам именно това, което току-що казах: да му бъде възможно да върши в града каквото му е угодно — да убива, да праща в изгнание и да вършиш всичко според собственото си мнение.

Сократ: Възрази ми на следното, драги. Ако
d аз скрия под мишница меч и ти кажа на площада по време на най-голямата навалица: „Поле, току-що обладах една огромна сила и власт. Ако реша, че някой от тези хора, които виждаш, трябва веднага да бъде убит, този ще бъде убит, когото реша; и ако реша, че някой от тях трябва да си счупи
e главата, веднага ще си я счупи, и да му се раздере плаща, веднага ще му бъде раздран — толкова голяма ми е силата в този град." Ако ти не повярваш и аз ти покажа меча си, може би, като го видиш, би казал: „Сократе, по този начин всички биха били много силни, понеже по този начин би била опожарена която къща ти е угодно и атинските корабни хангари и триери, и всички обществени и частни кораби." Не е ли това човек да е много силен, да прави каквото му е угодно? Или как ти смяташ?

Пол: Съвсем не по този начин.

470 Сократ: Можеш ли да ми кажеш защо порицаваш такава сила?

Пол: Разбира се.

Сократ: Защо именно? Говори.

Пол: Защото е необходимо човек, който постъпва така, да бъде наказан.

Сократ: Да се претърпи наказание не е ли зло?

Пол: Разбира се.

Сократ: Ти, чудесни приятелю, отново смяташ, че когато някой, който върши каквото му е

угодно, получи полза, това е благо и то е, както
b изглежда, голяма сила. В противен случай е зло и малка сила. Да разгледаме и следното. Съгласни ли сме, че понякога е по-добре да се върши това, което сега казвахме — да се убиват и пращат в изгнание хора и да се отнемат имущества, — а понякога не?

Пол: Да, разбира се.

Сократ: В това, както изглежда, и ти, и аз сме съгласни.

Пол: Да.

Сократ: В какви случаи ти смяташ, че е по-добре това да се прави? Кажи ми къде поставяш границата?

Пол: Ти отговори на този въпрос, Сократе.

c Сократ: Аз твърдя, Поле, ако ти е по-приятно да го чуеш от мен, че е добро, когато това се върши справедливо, и лошо, когато се върши несправедливо.

Случаят с Архелай

Пол: Трудно е да те опровергая, Сократе! Но нали и едно дете би те опровергало, че не си прав!

Сократ: Аз ще съм много благодарен на детето, а и на теб също така, ако ме опровергаеш и ме освободиш от моето дърдорене. Не отказвай услуга на приятел — опровергай ме.

Пол: Никак не е необходимо, Сократе, да те опровергавам с неща от миналото. Случки от вче-
d ра и завчера са достатъчни да те опровергаят и да ти покажат, че много хора, които вършат неправди, са щастливи.

Сократ: Какви са те?

Пол: Не виждаш ли Архелай, сина на Пердика, управника на Македония?[22]

Сократ: Ако не го виждам, чувам за него.

Пол: Смяташ ли го за щастлив или нещастен?

Сократ: Не зная, Поле. Никога не съм го срещал.

e Пол: Е, какво? Ако би се срещнал с него, би го разбрал, но и оттук не разбираш ли, че е щастлив?

Сократ: Кълна се в Зевс, не, разбира се.

Пол: Ясно е, Сократе, ще кажеш, че не знаеш дали и Великият цар[23] е щастлив.

Сократ: И аз ще ти кажа самата истина. Аз не зная какво му е възпитанието и колко е справедлив.

Пол: Какво? В това ли е цялото щастие?

Сократ: Да, както аз мисля, Поле. Един доблестен човек — мъж или жена — смятам за щастлив, а несправедлив и лош — за нещастен.

471 Пол: По твоето схващане значи този Архелай е нещастен?

Сократ: Ако е несправедлив, приятелю, да.

Пол: Но как да не е несправедлив? Той не е имал никакво право върху властта, която сега държи, понеже е роден от робиня на Пердиковия брат Алкета, така че по закон е бил роб на Алкета и ако е искал да постъпва справедливо, щеше да робува на Алкета и по твоето схващане щеше да бъде щастлив, а сега е станал невъобразимо нещас-
b тен, понеже е извършил най-големи несправедливости. Най-напред той поканил този свой господар и чичо уж да му върне властта, която Пердика му отнел, нагостил и напил и него, и син му Александър, негов собствен братовчед и почти връстник, качил ги на една кола, извел ги през нощта, заклал ги и направил да изчезнат и двамата. Като извършил тази неправда, той не разбрал, че станал най-нещастния човек и не се разкаял, а малко покъсно също не поискал да стане щастлив, като възпита както трябва брат си, законния син на Перди-
c ка, около седемгодишно дете, и му предаде властта, понеже на него се падала по право — вместо това го хвърлил в един кладенец и го удавил, а на майка му Клеопатра казал, че паднал в кладенеца и загинал, като гонел една гъска. Така че понеже от македонците той е извършил най-големи неправди, той е и най-нещастният от всички тях, а не най-щастливият и може би някои атиняни, ка-
d то се почне от теб, биха предпочели да бъдат на мястото на който и да е друг македонец, отколкото на Архелай.

Несправедливост и щастие

Сократ: В началото на
разговора, Поле, аз се
възхитих от твоето спо-
ред мен добро образова-
ние в реториката, но ти не си обърнал внимание на
воденето на разговор. А сега ето и нещо друго —
този довод, с който и дете би ме опровергало, и се-
га и ти, както мислиш, си опровергал с него твър-
дението ми, че който върши неправда, не е щаст-
лив. Защо, драги Поле? В действителност аз не съм
съгласен с нищо от това, което казваш.
e Пол: Понеже не искаш да признаеш, а в същ-
ност мнението ти е като моето.

Сократ: Драги приятелю, ти се опитваш да
ме опровергаеш с методите на реториката, както
в съда тия, които смятат, че изобличават против-
ника. Там едната страна смята, че е победила дру-
гата, когато изведе в защита на каузата си като
свидетели много, и то почитани хора, а пък про-
тивната страна — един или никакъв. Но такъв вид
472 доказателство няма никаква стойност за истина-
та. Понеже може да се случи някой невинен да бъ-
де осъден поради лъжливите показания на такива
многобройни и почитани свидетели. И сега в твоя
случай с теб ще се съгласят едва ли не всички ати-
няни и чужденци, ако би искал да изведеш срещу
мен свидетели, че моите твърдения не са прави. Ще
ти свидетелствуват, ако би искал, Никий[24], синът
на Никерат, и заедно с него и братята му, чиито
триножници стоят наредени един до друг в свети-
лището на Дионис; ако би искал, Аристократ[25], си-
b нът на Скелий, чийто хубав дар се намира също в
Делфи; ако би искал цялото семейство на Перикъл
или който друг атински род би искал да си избе-
реш.

Но аз, макар и да съм сам, не съм съгласен с
теб: ти просто се заемаш да ме лишиш от моето
притежание на истината, като изкарваш много лъ-
жесвидетели. Аз обаче, ако не изкарам в потвър-
ждение на моите думи теб самия като единствен
свидетел, мисля, че не ще съм постигнал нищо за
успеха на нашия разговор; а мисля, че и ти също,
c ако аз единствен не свидетелствувам в твоя полза,

и отпратиш всички останали свидетели. Така че съществува този начин на доказване, който ти и мнозина други признават, но има и друг, който аз от своя страна признавам. Нека да ги сравним и видим в какво се различават. Понеже това, което дискутираме, не е някаква дреболия, но по-скоро предмет, чието познаване е най-хубавото нещо и чието непознаване — най-лошото. А същината е да
d знаем или да не знаем кой е щастлив и кой не. И на първо място веднага трябва да припомним за какво разискваме сега: ти смяташ, че един човек, който върши неправда и е несправедлив, може да бъде щастлив, ако смяташ, че Архелай е несправедлив, но щастлив. Това ли да смятаме, че е твоето схващане?

Пол: Да, това е.

Сократ: А аз твърдя, че е невъзможно. Ние сме на различно мнение първо по това именно. Добре. А когато получи присъда и наказания, вършещият неправда ще бъде ли щастлив?

Пол: Ни най-малко — тогава той ще бъде най-
e нещастният човек.

Сократ: Но ако вършещият неправда не получи наказание, по твое мнение ще бъде ли щастлив?

Пол: Смятам, да.

Сократ: А пък по мое мнение, Поле, вършещият неправда и несправедливият във всички случаи е нещастен, но по-нещастен, ако не бъде осъден и наказан за своите неправди, и по-малко нещастен, ако бъде осъден и получи наказание и от боговете, и от хората.

473 Пол: Но ти започваш да ни говориш невероятни работи, Сократе.

Сократ: Ще се опитам да те убедя, друже, да споделиш моето мнение, понеже те смятам за приятел. И така това, в което се различаваме, е следното — гледай и ти: по-горе[26] аз казах, че по-голямо зло е да вършиш неправда, отколкото да търпиш неправда.

Пол: Да.

Сократ: А ти — че по-голямо зло е да търпиш неправда.

Пол: Да.

Сократ: И че вършещите неправда са нещастни, казах аз, и това беше отхвърлено от теб.

Пол: Да, в името на Зевс.

b Сократ: Както в действителност мислиш, Поле.

Пол: И имам право.

Сократ: Може би. Ти смяташ също така вършещите неправда за щастливи, ако не биват наказвани.

Пол: Точно така.

Сократ: Аз пък твърдя, че те са най-нещастни, а пък получаващите наказание — по-малко нещастни. Искаш ли да отхвърлиш и това?

Пол: Това може да се отхвърли още по-трудно от първото, Сократе.

Сократ: Не е мъчно, Поле, а невъзможно. Ис-
c тината не може да се опровергае.

Пол: Какво говориш?! Ако един човек бъде заловен да крои престъпен заговор срещу някой тиран и започнат да го измъчват, да го режат, да му горят очите и да го подлагат на много и всякакви други големи мъки и види жестоко да мъчат и собствените му деца и жена и накрая го разпънат на кръст и намажат с катран,[27] този човек по-щастлив ли ще бъде, отколкото, ако беше се отървал и станал тиран и управник в града и до края на живота си беше правил каквото би искал, завиждан и облажаван от съгражданите си и от чуж-
d денците? Това ли казваш, че е невъзможно да се опровергае?

Сократ: Преди малко си викаше свидетели, сега пък ме плашиш с караконджоли, благородни Поле, но не ме опровергаваш. Но припомни ми една подробност: ако крои престъпен заговор срещу тиран, казваш?

Пол: Да.

Сократ: В такъв случай никой от тях двамата няма да бъдете по-щастлив от другия — нито който е придобил тиранската власт несправедливо, нито наказваният, понеже от двама нещаст-
e ници не би имало по-щастлив. По-нещастен все пак би бил избягналият наказанието и станал тиран. Какво има, Поле? Смееш ли се? Това друг начин на опровержение ли е, да се смееш, ко-

гато някой твърди нещо, а не да възразяваш?

Пол: Не мислиш ли, че си опроверган, Сократе, когато казваш такива неща, каквито никой човек не би казал? Попитай някого от присъствуващите.

Сократ: Поле, аз не съм от държавните мъже, но миналата година бях избран в Съвета, когато нашата фила беше пританствуваща[28] и аз
474 трябваше да проведа гласуването — смяха ми се, понеже не знаех как да го направя. Затова не ме карай и сега да устройвам тук гласоподаване и ако нямаш по-добър аргумент от тези, отстъпи ми думата, както току-що ти предложих, и се убеди лично какъв аз мисля, че трябва да бъде един аргумент.

За това, което казвам, мога да представя само един свидетел, моя събеседник, а другите ги отпращам и един човек мога да накарам да гласува, а ако са повече, дори не разговарям с тях. Така
b че виж дали желаеш да се подложиш на свой ред на разследване, като отговаряш на въпросите ми. Аз мисля, че и аз, и ти, и останалите хора смятат човек да върши неправда е по-голямо зло, отколкото да търпи неправда и да не бъде наказван е по-голямо зло, отколкото да бъде наказван.

Пол: А пък аз — че нито аз, нито някой друг от хората смята така. Сам ти например би ли предпочел да търпиш неправда, а не да причиняваш?

Сократ: И ти, и много други биха предпочели това.

Пол: Далеч не е така — нито аз, нито ти, нито някой друг.

c Сократ: Нали ще ми отговаряш?

Пол: Да, разбира се. И аз искам да зная какво ще кажеш в същност.

Разглеждане на Сократовата теза. Да се върши неправда е по-лошо, отколкото да се търпи

Сократ: В такъв случай, за да разбереш, отговаряй ми както ако ти задавах въпроси от началото. Кое смяташ, Поле, че е по-лошо: да вършиш или да търпиш неправда?

Пол: Според мен да търпиш неправда.

Сократ: А кое е по-грозно — да вършиш или да търпиш неправда? Отговори ми!

Пол: Да вършиш неправда.

Сократ: Нали е и по-лошо, ако е и по-грозно?

Пол: Ни най-малко.

Сократ: Разбирам: ти, изглежда, смяташ, че
d не са едно и също хубаво (красиво) и добро, и ло-
шо, и грозно.

Пол: Не, разбира се.

Сократ: А какво ще кажеш по следното: Всички хубави (красиви) неща, например тела, цветове, форми, звуци, поведения, без оглед на нищо ли ти ги наричаш хубави (красиви)? Например най-напред хубавите тела — не ги ли наричаш хубави било с оглед на ползата, всяко едно нещо да бъде полезно, било с оглед на някакво удоволствие, ако кара хората да му се радват, когато го гледат. Имаш ли да кажеш за телесната хубост нещо ос-
e вен това?

Пол: Нямам.

Сократ: Нали и всички други неща — фигури и цветове — ги наричаш хубави било поради някакво удоволствие, било поради полза, било и поради двете?

Пол: Да, разбира се.

Сократ: Нали и звуците, и всичко, което се отнася до музиката?

Пол: Да.

Сократ: И що се отнася до законите и до нравите, те са хубави, ако не са лишени от тези неща — полезното, приятното или двете заедно.

Пол: И аз мисля така.

475 Сократ: Нали същото е и с красотата на
науките?

Пол: Да, разбира се. И ти действително добре определяш красивото (хубавото), Сократе, именно чрез приятното и доброто.

Сократ: Нали грозното се определя от противоположното — от мъчителното и лошото?

Пол: Безусловно.

Сократ: Следователно, когато от две хубави неща едното е по-хубаво от другото, то е поради

превеса на едното или на двете тези качества — приятното, полезното или двете заедно.

Пол: Да.

Сократ: А когато от две грозни неща едното е по-грозно от другото, то е поради превеса на
b страданието или на лошото. Или това не е необходимо?

Пол: Необходимо е.

Сократ: Хайде сега, какво казвахме преди малко за това — да понасяш и да причиняваш неправда? Ти не казваш ли, че да понасяш неправда е по-лошо, а да вършиш неправда — по-грозно?

Пол: Казвах.

Сократ: Но ако да вършим неправда е по-грозно, отколкото да търпим неправда, нали то е по-мъчително и би било по-грозно поради превеса на страданието или на лошото, или на двете заедно? Не следва ли и това по необходимост?

Пол: Че как не?

c Сократ: Първо да разгледаме дали страданието е по-голямо при причиняването, отколкото при понасянето на неправда и дали причиняващите неправда страдат повече от търпещите неправда.

Пол: Това, Сократе, съвсем не.

Сократ: Следователно страданието не е по-голямо при първото.

Пол: Не е, разбира се.

Сократ: Така че ако страданието не е по-голямо, то не са по-големи и двете заедно.

Пол: Явно, не.

Сократ: Остава значи второто.

Пол: Да.

Сократ: Лошото.

Пол: Изглежда.

Сократ: Но ако лошото е по-голямо при причиняването на неправда, то причиняването на неправда би било по-лошо, отколкото понасянето на неправда.

d Пол: Ясно, че да.

Сократ: Но от теб самия не се ли признаваше преди малко общоприетото мнение, че е по-грозно да причиняваме, отколкото да търпим неправда?

Пол: Да.

Сократ: А сега се оказа по-лошо.

Пол: Изглежда.

Сократ: А ти би ли предпочел по-лошото и по-грозното вместо по-малко лошото и грозното? Не се колебай да отговориш, Поле — няма с нищо да пострадаш: повери се храбро на разума като на
e лекар и отговори на въпроса ми с „да“ или „не“.

Пол: Не бих предпочел, Сократе.

Сократ: А някой друг човек?

Пол: Според тази логика — не мисля.

Сократ: Следователно аз имах право да твърдя, че нито аз, нито ти, нито някой друг човек би предпочел да върши, отколкото да понася неправда, понеже първото е по-лошо.

Пол: Изглежда.

Сократ: Сега виждаш, Поле, че двете ни доказателства, поставени едно до друго, съвсем не си приличат. Всички други освен мен се съгласяват с теб, а на мен ми стига съгласието и свидетелству-
476 ването на теб единствен и аз теб единствен те подканям да гласуваш и отпращам другите. Нека по този въпрос това да бъде достатъчно.

Да не се изтърпява наказание е най-голямото зло

А сега да преминем към втория въпрос, който разисквахме: дали вършещият неправда да изтърпява наказание е най-голямото зло, както ти мислеше, или по-голямо зло е да не изтърпява, както аз от своя страна мислех. Да го разгледаме по следния начин.

Вършещ неправда да изтърпява наказание и да бъде наказван справедливо едно и също ли е според теб?

b Пол: Да.

Сократ: Можеш ли да кажеш, че справедливото не е винаги хубаво, доколкото е справедливо? Помисли, преди да отговориш.

Пол: Но това е моето мнение, Сократе.

Сократ: Виж в такъв случай и следното: ако някой върши нещо, трябва ли непременно да има обект, който да понася това действие?

Пол: Мисля, да.

Сократ: Обектът ще понася ли действието, извършвано от действуващия, и такова ли ще бъде

действието, каквото го извършва действуващият? Искам да ти дам пример: ако някой удря, непременно нещо е удряно.

Пол: Непременно.

Сократ: Ако удря силно или бързо, по същия начин и обектът е удрян.

c

Пол: Да.

Сократ: Следователно ефектът върху удряния обект е от такъв характер, от какъвто го прави субектът, нали?

Пол: Да, разбира се.

Сократ: Нали и ако някой изгаря, непременно нещо е изгаряно?

Пол: Че как не?

Сократ: Ако върши изгарянето силно или болезнено, нали по същия начин и обектът е изгарян,
d по какъвто го изгаря изгарящият го?

Пол: Да.

Сократ: Нали ако някой реже, е същото? Нещо се реже.

Пол: Да.

Сократ: И ако разрезът е широк или дълбок, или болезнен, нали такъв разрез получава обектът, какъвто му нанася режещият?

Пол: Очевидно.

Сократ: Накъсо, виж дали си съгласен с моето общо твърдение: каквото върши субектът, такова изпитва и обектът.

Пол: Да, съгласен съм.

Сократ: При тази постановка: да получаваме наказание дали означава да търпим или да вършим?

Пол: Несъмнено, Сократе, да търпим.

Сократ: Нали от някого, който го изпълнява?

Пол: Че как не? От този, който наказва.

e Сократ: А този, който наказва с право, справедливо ли наказва?

Пол: Да.

Сократ: Той справедливо ли постъпва или не?

Пол: Справедливо.

Сократ: Нали наказваният, който трябва да изтърпи наказание, търпи справедливост?

Пол: Изглежда.

Сократ: А нали се съгласихме, че справедливото е хубаво?
Пол: Да, разбира се.
Сократ: Следователно единият върши хубаво нещо, а другият, наказваният, търпи хубаво нещо.
Пол: Да.
477 Сократ: Нали, ако нещо е хубаво, то е добро? Понеже е или приятно, или полезно.
Пол: Непременно.
Сократ: Следователно наказваният изпитва добро?
Пол: Изглежда.
Сократ: Понеже му е от полза?
Пол: Да.
Сократ: Но какво разбирам аз под полза? По-добра ли става душата му, ако бъде наказван справедливо?
Пол: Вероятно.
Сократ: Следователно наказваният се освобождава от злото в душата си?
Пол: Да.
Сократ: Нали в такъв случай той се освобождава от най-голямото зло? Разгледай нещата по следния начин. В областта на имуществото виж-
b даш ли друго зло освен бедността?
Пол: Не, само бедността.
Сократ: А какво в областта на тялото? Би ли казал, че слабостта, болестта, грозотата и други подобни неща са зло?
Пол: Да.
Сократ: Мислиш ли, че и в душата съществува някаква лошота?
Пол: Че как не?
Сократ: Нея не я ли наричаш несправедливост, невежество, страхливост и други подобни?
Пол: Разбира се, да.
Сократ: Нали срещу тези три неща — богат-
c ство, тяло и душа, ти каза, че съществуват три лоши неща — бедност, болест, несправедливост?
Пол: Да.
Сократ: Кое от тези три лоши неща е най-грозното? Не е ли несправедливостта и изобщо лошотата в душата?

Пол: И то много!

Сократ: Нали, ако то е най-грозно, то е и най-лошо?

Пол: Какво разбираш под това, Сократе?

Сократ: Следното: най-грозното е, което причинява винаги или най-голямо страдание, или най-голяма вреда, или и двете заедно, според както се съгласихме по-горе.

Пол: Да.

Сократ: А сега съгласихме ли се, че най-гроз-
d ното е несправедливостта и изобщо лошотата в душата?

Пол: Съгласихме се.

Сократ: А нали най-мъчителното и надминаващото всичко по мъка и вреда и по двете заедно е най-грозното?

Пол: Необходимо е.

Сократ: По-мъчително ли е да бъдем невъздържани, страхливи и невежи, отколкото бедни и болни, без сами да сме си докарали тези беди?

Пол: Не мисля, Сократе, че от горното можем да направим това заключение.

Сократ: Следователно най-грозното от всич-
e ко е лошотата на душата, надминаваща всичко друго с някаква огромна и неимоверна вреда и чудовищно зло, но не и със страданието, както ти смяташ.

Пол: Изглежда.

Сократ: Но което надминава всичко с най-голяма вреда би било в действителност и най-голямото зло от всичко.

Пол: Да.

Сократ: Така че несправедливостта, неумереността и останалите пороци на душата нали са най-голямото зло от всичко?

Пол: Очевидно.

Сократ: Кое изкуство освобождава от бедност? Нали изкуството да се печелят пари?

Пол: Да.

Сократ: А от болест? Не е ли медицината?

Пол: Безусловно.

478 Сократ: А от лошота и несправедливост? Ако този въпрос те затруднява, погледни по следния

начин: къде и при кого водим телесно болните?

Пол: При лекарите, Сократе.

Сократ: А къде водим вършещите неправда и необузданите?

Пол: Ти смяташ при съдиите?

Сократ: Нали за да получат наказание?

Пол: Да.

Сократ: Нали тези, които правилно наказват, вършат това с оглед на някаква справедливост?

Пол: Съвсем ясно.

Сократ: Следователно изкуството за печелене на пари избавя от бедност, медицината — от бо-
b лест, а правосъдието — от необузданост и несправедливост.

Пол: Изглежда.

Сократ: А от тези неща кое е най-хубавото?

Пол: От кои неща?

Сократ: Изкуството за печелене на пари, медицината и правосъдието.

Пол: Правосъдието, Сократе, далеч превъзхожда останалите.

Сократ: Нали то причинява най-голямо удоволствие или полза или и двете заедно, ако то именно е най-хубавото?

Пол: Да.

Сократ: Дали да бъдем лекувани е приятно нещо и лекуваните изпитват удоволствие?

Пол: Аз не мисля така.

Сократ: Но е полезно, нали?

c Пол: Да.

Сократ: Понеже болният се освобождава от голямо зло, така че е полезно да търпи болката и да оздравее.

Пол: Че как не?

Сократ: Но кога човек е по-щастлив във връзка с тялото си: когато е лекуван или когато изобщо не е болен?

Пол: Ясно — когато не е болен.

Сократ: В същност не в това е, както изглежда, щастието — избавяне от злото, а то изобщо да не ни постига.

Пол: Така е.

d Сократ: По-нататък. От двама болни, било телесно, било душевно, кой е по-нещастен — лекуваният и изцеленият от злото или нелекуваният и продължаващ да го има?

Пол: Струва ми се, който не се лекува.

Сократ: Човек да бъде наказан не беше ли освобождаване от най-голямо зло, лошотата?

Пол: Беше.

Сократ: Именно правосъдието вразумява, прави хората по-справедливи и става лечебно средство срещу лошотата.

Пол: Да.

e Сократ: Следователно най-щастлив е, който няма в душата си лошота, понеже стана ясно, че това е най-голямото зло.

Пол: Ясно е.

Сократ: На второ място по щастие иде освободеният от злото.

Пол: Изглежда.

Сократ: Той е този човек, който е поучаван, укоряван и наказван.

Пол: Да.

Сократ: Следователно най-зле живее, който притежава лошота и не се освобождава от нея.

Пол: Изглежда.

Връщане към случая с Архелай и заключение

479 Сократ: Нали това е човекът, който върши най-големи неправди и проявява най-голяма несправедливост и всичко прави да избегне съвети, наказание и правосъдие, както ти казваш, че са успели Архелай и останалите тирани, ретори и владетели?

Пол: Изглежда, да.

Сократ: Но тези хора, добри ми Поле, са постигнали почти същото каквото някой човек, засегнат от най-тежки болести, би постигнал — да не дава на лекарите сметка за своите грешки спрямо тялото си, да не се лекува, страхувайки се като
b дете да се подложи на операции с огън и нож, понеже боляло. Не мислиш ли и ти така?

Пол: Да.

Сократ: Понеже не знае, както изглежда, как-

во нещо е здраве и добро физическо състояние.
Според това, което сега установихме, в подобно по-
ложение изпадат, които бягат от правосъдието, По-
ле, да виждат болката, която то им причинява, а
да са слепи пред ползата и да не знаят колко по-
нещастна е участта да съжителствуват с една не-
здрава, т. е. с една порочна, несправедлива и нече-
стива душа, отколкото с едно нездраво тяло. По-
c ради това именно и правят всичко да избягнат на-
казанието и да бъдат освободени от най-голямото
зло, като трупат богатства, спечелват си приятели
и да станат колкото се може по-убедителни в реч-
та си. И ако ние сме установили една истина, По-
ле, разбираш ли какво следва от нашия разговор?
Или искаш да го резюмираме заедно?

Пол: Ако смяташ.

Сократ: Следва ли, че най-голямото зло е
несправедливостта и да постъпваме несправедли-
во?

Пол: Види се, да.

d Сократ: И понасянето на наказание оказа ли
се освобождаване от това зло?

Пол: Възможно е.

Сократ: А непонасянето на наказание е ос-
таване на злото?

Пол: Да.

Сократ: Следователно вършенето на неспра-
ведливост е второто по големина зло, а най-голя-
мото и първо по място зло е вършещият неспра-
ведливост да не понася наказание.

Пол: Изглежда.

Сократ: Но не спорехме ли ние за следното:
e ти смяташе, че Архелай, който извършва най-го-
леми неправди и не е наказван за това, е щастлив,
а аз казвах обратното — било Архелай, било кой-
то и да е друг човек, който извършва неправди и
не е наказван за това, е изключително нещастен
човек и вършещият неправди е винаги по-неща-
стен от търпещия неправди и ненаказваният от
наказвания. Нали аз твърдях така?

Пол: Да.

Сократ: Не се ли доказа, че съм имал право?

Пол: Изглежда.

Истинската полза от реториката

Сократ: Добре. Ако следователно това е истина, Поле, коя е голямата полза от реториката? Според това, което сега установихме, човек трябва най-много да внимава да не върши неправди, понеже ще получи достатъчно зло. Не е ли така?

480

Пол: Напълно.

Сократ: Но ако все пак би извършил неправда, било сам той, било някой друг, за когото той се грижи, трябва доброволно да отиде там, където най-бързо ще бъде наказан — при съдията, —
b все едно, че при лекар, бързайки болестта „несправедливост" да не се вкорени и обхване цялата душа и я направи неизлечима. Какво друго можем да твърдим, Поле, ако предишните ни установки остават в сила? Нали по необходимост този наш извод е в хармония с тях и другояче не може да бъде?

Пол: Какво в същност да кажем, Сократе?

Сократ: Следователно за оправдаване на несправедливост, извършена от нас самите, от родители, другари, деца, отечество, реториката съвсем
c не ни е полезна, Поле, освен ако не я използуваме за обратното — трябва да обвиним най-вече себе си, а след това от близките и приятелите, който се случи да е извършил неправда — човек не трябва да се крие, но да изкарва наяве простъпката си, за да получи наказание и оздравее, да принуждава и себе си, и останалите да не проявяват страхливост, но да затвори очи и храбро се предаде на съдията, както оставя на лекаря да го оперира с нож и огън, стремейки се към добро и хубаво, да не мисли за болката — ако простъпката му заслужава
d удари, да се остави да го бият; ако заслужава окови, да го оковат; ако заслужава глоба, да го глобят; ако заслужава изгнание, да иде в изгнание; ако заслужава смъртно наказание, да го понесе; и той да бъде пръв обвинител и за себе си, и за другите си близки и за тази цел да си служи с реториката — да станат ясни неправдите и човек да се освободи от най-голямото зло, несправедливостта. Така ли да кажем или не, Поле?

e Пол: Невероятно ми изглежда, Сократе, но
може би е в съгласие с предходните ни установки.

Сократ: Значи трябва или да се откажем от
предишните ни твърдения, или да признаем и това.

Пол: Да, така е.

Сократ: Но, от друга страна, при обратния
случай, ако някой трябва да причини зло било на
враг, било на който и да е — единствено при усло-
вие на него самия да не се върши неправда от вра-
га, това именно трябва да се внимава, а врагът да
481 върши неправда на друг, — той трябва по всяка-
къв начин да се старае с дела и думи врагът да не
се яви на съд и да не бъде наказан; ако пък се
яви, трябва да се намери средство врагът да се
отърве и да не бъде наказан: ако е награбил го-
леми средства, да не ги връща, но да ги запази и
харчи за себе си и за близките си несправедливо
и безбожно; ако простъпката му заслужава смърт-
но наказание — да не го екзекутират по никакъв
начин, но да живее вечно като лош човек, ако не —
b да живее колкото се може по-дълго като такъв. За
такива неща ми се струва, Поле, че реториката е
полезна, понеже за човек, който няма намерение да
онеправдава, не ми изглежда, че има някаква голя-
ма полза от нея; а дали има някаква полза, в на-
шия предишен разговор това никак не се видя.

Каликъл се намесва в разговора

Каликъл: Кажи ми, Хайрефонте, Сократ сериозно ли говори или се шегува?

Хайрефонт: Струва ми се, Каликле, че дори е необикновено сериозен. Но най-добре е да питаш него самия.

c Каликъл: Кълна се в боговете, това именно
искам! Кажи ми, Сократе, да смятаме ли, че сега
говориш сериозно или се шегуваш. Понеже, ако
си сериозен и това, което казваш, е истина, целият
живот на нас, хората, би се преобърнал с главата
надолу и ние постъпваме, както изглежда, напъл-
но противоположно на това, което трябва.

Сократ: Каликле, ако хората не възприемаха нещата по един и същ начин, но един по един,

друг по друг начин и всеки един от нас имаше свое собствено възприятие, напълно различно от това на
d останалите, нямаше да бъде лесно човек да обясни на другия собственото си усещане. Това го казвам с мисълта, че сега ние двамата с теб изпитваме едно и също: всеки от двама ни е влюбен в две неща — аз в Алкивиад[29], син на Клейниас, и във философията, ти — в атинския демос и в Демос, сина на Пирилампп.

И така, забелязвам те, че всеки път, макар и да си способен човек, каквото каже твоят любимец и както и да го каже, нямаш сили да му възразиш,
e но си променяш мнението от една крайност в друга. В Народното събрание, ако ти кажеш едно, а пък атинският демос каже, че не е така, променяш си мнението и се съгласяваш с каквото той иска; същото правиш и с този красив младеж, сина на Пирилампп. Ти не можеш да противоречиш нито на желанията, нито на думите на твоите любимци, така че ако някой в учудването си, че ти всякога говориш за тяхна угода, ти каже, че това е нелепо,
482 може би ти би му отговорил — ако би искал да кажеш истината, че ако не накарат любимците ти да престанат да говорят така, и ти не ще престанеш да говориш по същия начин.

Така че свикни с мисълта, че и от мен трябва да чуеш други подобни неща и не се учудвай на моите твърдения, но накарай моята любима, фило-
b софията, да не говори така. Тя говори постоянно, мили друже, това, което сега чуваш от мен, и е далеч по-малко непостоянна, отколкото другият ми любимец. Понеже синът на Клейниас еднаж каже едно, друг път друго, а философията — винаги едно и също: тя казва това, на което сега се учудваш, а и ти сам присъстваш от самото начало на разговора. Така че, както току-що казах, или нея опровергай, че човек да върши неправда и да не бъде наказван за това не е най-голямото зло, или ако го оставиш неопровергано, кълна се в кучето, бога на египтяните, Каликъл няма да е в съгласие със себе си, Каликле, и през целия си живот ще остане в дисхармония. Що се отнася до мен, мисля, че е по-добре лирата ми да е разстроена

и да ръководя обучен лошо хор, да не съм в съгласие с мнозинството от хората и да съм на противc ното мнение, отколкото да не бъда в съгласие с един-единствен човек — със себе си, и да си противореча.

Тезата на Каликъл: силата е върховен закон

Каликъл: Сократе, струва ми се, че ти лекомислено се увлече в речите като истински политически оратор. И ти говориш така, понеже Пол се оказа в същото положение, в което той обвиняваше Горгий, че се озовал спрямо теб. Когато ти питаше Горгий[30], дали ако някой дойде при него да учи реторика, без да знае що е справедливост,
d Горгий ще го научи, Пол каза,[31] че Горгий изпитал стеснение и казал, както правят хората, че ще го научи, защото, ако се отговори другояче, хората биха се възмутили. Именно поради това съгласие той бил принуден да противоречи сам на себе си и че това ти много го обичаш. Той тогава ти се подигра и беше прав, както мисля. А сега ето че и той се оказа в същото положение като Горгий и аз не се възхищавам на Пол в това именно, че се съгласи с теб, че да вършим неправда е по-грозe но, отколкото да понасяме неправда. От това съгласие стана така, че той беше оплетен от думите ти и устата му се затвори само защото не посмя да каже каквото мисли. А в действителност, Сократе, претендирайки, че търсиш истината, ти ни натрапваш такива досадни и демагогски тези за красивото по закон, а не по природа.[32]

Най-често природа и закон са в противоречие помежду си. Така че ако някой се стеснява и не смее да каже каквото мисли, е принуден да говори
483 противното. Ти си разбрал именно тази мъдрост и я използуваш коварно в разговорите: ако някой твърди нещо съгласно закона, ти го питаш съгласно природата; твърди ли нещо съгласно природата, ти го питаш съгласно закона. Както току-що във връзка с причиняването и понасянето на неправда, когато Пол твърдеше, че е по-грозно според закона, а ти отхвърляше закона и се позоваваше на природата.[33] В същност по-грозно по при-

рода е всичко, което е и по-лошо, да се понася не-
b правда, а по закон — да се върши неправда. Не е
присъщо на истински мъж да понася неправда, а
на роб, за когото е по-добре да умре, отколкото да
живее, защото той не може нито сам да си помог-
не, нито да помогне на друг, за когото се грижи,
срещу неправда и обида. Според мен тези, които
създават законите, са слабите хора и те са мнозин-
ството. За себе си и за своя интерес те и си съз-
дават закони, и определят похвали и упреци. За
c да сплашват по-силните и способни да имат над-
мощие над другите и за да им пречат да се издиг-
нат над тях, те казват, че човек да има надмощие
е грозно и несправедливо и че това е то неспра-
ведливостта — да се стремиш да си над другите.
Понеже самите те са по-неспособни, те биха били,
мисля, доволни да има равенство.

Поради тази причина човек да се стреми да е
над другите се провъзгласява за несправедливо и
грозно по закон и то се нарича вършене на неправ-
d да. Но самата природа ни показва, мисля, че е
справедливо по-добрият да бъде над по-неспособ-
ния и по-силният над по-слабия. Че е така, се виж-
да навсякъде: и между животните, и между хора-
та в градовете и родовете като цяло, че критерият
за справедливо е по-силният да управлява по-сла-
e бия и да бъде над него. Понеже с какво право
Ксеркс нападна Гърция или баща му скитите?[34] —
човек би могъл да приведе хиляди такива примери.
Те, мисля, вършат това според природата на спра-
ведливото и — кълна се в Зевс — според закона
на природата, при все че той може би не съвпада
с този, който ние установяваме и според който пре-
оформяме по-добрите и по-силните от нас, като ги
поемаме от млада възраст, като лъвчета, и с бае-
484 ници и шарлатании си ги заробваме и им казваме,
че трябва да има равенство и че това е то краси-
во и справедливо. Но ако се появи мъж със сил-
на природа, той се отърсва от всичко това, разчуп-
ва го и се отървава от него, стъпква нашите писа-
ния и шарлатании, баяници и всички закони про-
тив природата, разбунтува се и нашият роб ни ста-
ва господар и тук блясва правото на природата.

b Струва ми се, че което ви казвам, се намира в една Пиндарова ода[35]:

Законът е на всички цар,
на смъртни и безсмъртни.

Той именно, казва Пиндар,

определя като справедливо висшето насилие да ръководи
всичко със своята могъща ръка. Това съдя по делата на Херакъл, понеже — без да плаща —

Той казва горе-долу следното — не зная наизуст
цялата ода, — че без да е платил, нито пък получил
в дар от Герион говедата му, ги откарал, понеже
c смятал, че било по природа справедливо по-храбрият
и по-силният да притежава и воловете, и всички
имущества на по-страхливите и по-слабите.

Така че тази е истината и ти ще го разбереш,
ако изоставиш вече философията и пристъпиш към
по-висши неща. Разбира се, Сократе, философията
е нещо приятно, ако човек се занимава с нея умерено
на млади години, но продължи ли повече, отколкото
е необходимо, тя е гибел за човека. Ако
човек е много даровит и продължи да се занимава
с философия и след това, в зрялата си възраст,
d непременно остава несведущ във всичко, в което
трябва да бъде вещ този, който иска да бъде изящен
и виден човек.

Такива хора стават несведущи в законите, които
уреждат отделните градове, и не знаят как да
говорят при отношенията си с хората, и частно, и
обществено, не познават човешките удоволствия и
желания, накратко казано, те стават напълно несведущи
в нравите. И когато трябва да се занимаят
с някаква частна или обществена работа, стават
e за смях, както мисля, стават смешни държавните
мъже, когато се намесят във вашите дискусии
и разговори.

Случва се това, което казва Еврипид[36]:

„Всеки е блестящ в това и се стреми към него,
отделяйки му голямата част от деня си,
в което може да надмине самия себе си.“

485 В което пък човек е слаб, той го избягва и го уп-

реква, докато прославя другото, от симпатия към себе си, смятайки, че така хвали сам себе си. Според мен обаче най-правилното е да има и от едното, и от другото: хубаво е човек да познава философията, доколкото е полезна за възпитанието, и никак не е лошо един млад човек да се занимава с нея; но стане ли вече зрял човек и продължава да се занимава с философия, смешна работа става, Сократе, и аз лично изпитвам към такива хо-
b ра същото чувство, каквото към възрастни, които бърборят и играят като децата. Когато видя дете, на което още прилича да бърбори и играе, на мен ми е приятно и аз го намирам очарователно и естествено за детската възраст на един свободен човек; чуя ли обаче детенце да говори ясно, това ми е неприятно, дразни ми слуха и ми се струва като
c нещо подходящо за роб. Когато човек чуе мъж да говори или види да играе по детски, смешно изглежда и неприлично за един мъж и че заслужава да го набиеш.

Същото изпитвам и спрямо занимаващите се с философия. При един юноша аз се възхищавам от философията, тя ми изглежда на своето място и аз го смятам за свободен човек, а този, който не се занимава с философия — човек с робска приро-
d да и несмятащ себе си достоен за нищо красиво и благородно. А когато видя зрял човек да се занимава още с философия и не престава с това, мисля, че този човек, Сократе, се нуждае от бой. Такъв един човек, макар и да е много даровит, както казах, не става истински мъж — гледа да не се мярка всред града и избягва „събранията, в които
e казва поетът, че мъжете получават слава“,[37] сврял се през целия си останал живот да бърбори в някой ъгъл с три-четири момчета, без никога да каже нещо голямо, силно и присъщо на един свободен човек.

Аз лично, Сократе, изпитвам към теб много приятелски чувства и затова се боя, че сега изпитвам същото, което Зет към Амфион в Еврипидовата пиеса, която преди малко споменах. И на мен ми иде да ти кажа нещо подобно, каквото той на брат си: „Ти пренебрегваш, Сократе, това, за което трябва да се грижиш, и благородната природа

486 на душата си ти обвиваш в някакъв момчешки образ и нито в съдебните спорове би могъл да кажеш права мисъл, нито да схванеш това, което е вероятно и убедително, нито пък за другиго би дал смел съвет." И все пак, драги ми Сократе — недей да ми се сърдиш ни най-малко, говоря ти със симпатия, — не ти ли изглежда грозно, че си такъв, какъвто аз мисля, че си и ти, и останалите, които постоянно напредват по-нататък във философията?

Сега, ако някой арестува теб или който и да е от твоите подобни, и те отведе в затвора под предлог, че си виновен, без нищо да си направил,
b знаеш, че би бил напълно безпомощен — би се слисал и зяпнал, без да можеш да кажеш нещо и като се явиш в съда и бъдеш изправен пред крайно долен и безчестен обвинител, биха те осъдили на смърт, ако той би решил да ти иска смъртно наказание.[38]

И каква мъдрост е това, Сократе, ако някое „изкуство плени даровит мъж и го направи по-
c лош"[39], да не може той да помогне сам на себе си, нито да избави от най-големи опасности себе си, нито някой друг, а неприятелите му да го лишат от цялото му имущество и просто да живее без почит в града? Такъв един, макар това да прозвучи грубо, човек може безнаказано да го наплеска.

Но, добри ми Сократе, послушай ме, „престани да опровергаваш и се заеми с благозвучието на делата", и то се заеми с това, откъдето ще получиш име на разумен човек, „на другите оставил тези остроумия" — било празнословия, било глупости
d трябва да ги наречем, — поради които „ще обитаваш празен дом": не вземай за пример мъжете, които се занимават с опровергаване по такива дребнави въпроси, но които имат и богатство, и слава, и много други блага.

Сократ похвалява иронично Каликъл и поставя правила на дискусията с него

Сократ: Ако се беше случило да имам златна душа, Каликле, мислиш ли, че нямаше с радост да намеря някой от тези камъни, с които пробват златото, най-хубавия камък, с който щях да я докосна, и ако той ми потвърдеше, че за душата ми

е била положена добра грижа, щях да съм сигу-
рен, че това ми е достатъчно и че няма нужда от
друга проверка?

e Каликъл: Накъде клони в същност въпро-
сът ти, Сократе?

Сократ: Ще ти кажа — мисля, че попадайки
на теб, съм попаднал на тази щастлива находка.

Каликъл: Какво в същност?

Сократ: Сигурен съм, че ако ти си съгласен
с моята душа в това, което тя обсъжда, това е ве-
487 че и самата истина. Мисля, че този, който иска да
изпробва достатъчно добре дали една душа живее
добре или не, трябва да има три неща, които ти
именно имаш: знание, благосклонност, открове-
ност. Аз се срещам с много хора, които не са спо-
собни да ме проверят поради това, че те нямат
твоето знание. Други са учени, но не желаят да
ми кажат истината, понеже не се грижат за мен,
както ти. А тези двама чужденци, Горгий и Пол,
са учени и мои приятели, но не им достига откро-
b веност и са стеснителни повече, отколкото трябва.
Не е ли така? Те и двамата са достигнали дотам
в стеснителността си, че всеки от тях се решава да
си противоречи пред толкова много хора, и то по
най-важни въпроси.

Ти имаш всички тези качества, които другите
нямат. Ти си както трябва образован и това биха
го потвърдили мнозина атиняни и си благосклонен
към мен. Кое ми е доказателство? Ще ти кажа.
c Зная, че вие, Каликле, сте четирима, които заед-
но сте се занимавали с философия[40]: ти, Тисандър
от Афидна, Андрон, синът на Андротион, и Навзи-
кид от Холарги[41]. Веднаж ви чух да обсъждате до-
къде човек трябва да навлезе във философията и
зная, че у вас надделя следното мнение — човек
да не се стреми да я овладява до най-голяма тън-
кост, но взаимно си препоръчвахте да внимавате
d да не би, без да забележите, да се повредите от
прекалено знание. Така че, когато те чувам да ме
съветваш същото, каквото съветваше твоите най-
близки другари, това ми е достатъчно доказател-
ство, че си наистина благонамерен към мен. А че
можеш да бъдеш прям и нестеснителен, ти и сам

го твърдиш, и думите, които каза преди малко, го потвърждават.

И така ясно е, че нещата стоят така: ако в на-
e шия разговор ти се съгласиш с мен по даден въпрос, ще смятаме, че той е вече достатъчно изпробван и от мен, и от теб, и не се нуждае от ново изпробване. Понеже не е възможно да се съгласиш нито поради липса на знание, нито поради прекалена стеснителност, нито пък би ми отстъпил от желание да ме излъжеш — понеже си ми приятел, както и сам твърдиш. Така че в същност общото ни съгласие ще означава, че сме достигнали истината.

Най-хубавото изследване, Калликле, е това, за което ти ме упрекна — какъв трябва да бъде един мъж, с какво да се занимава и до каква степен
488 и на млада, и на зряла възраст. Ако аз не постъпвам правилно в моя собствен живот, бъди уверен, че не греша съзнателно, но поради моето незнание. Така че ти, както започна да ме наставляваш, не ме изоставяй, но ми покажи в достатъчна степен какво е това нещо, с което трябва да се занимавам, по какъв начин бих го придобил и ако сега ме видиш да се съгласявам с теб, а по-късно ме уловиш да не правя същото, с което съм се съгласил, смя-
b тай ме за пълен тъпак и престани да ме съветваш по-нататък като човек, неструващ нищо.

Разговор между Сократ и Каликъл. Въпросът за по-силния и по-добрия

Нека да подемем отначало въпроса: как ти и Пиндар[42] разбирате да съществува справедливост по природа. Дали по-силният да отнема имота на по-слабите и по-добрият да управлява по-лошите, и по-годният да има повече от негодния? Да не би да казваш, че справедливостта е нещо друго, а не това, което аз добре си спомням?

Каликъл: Това казвах и тогава, казвам го и сега.

Сократ. Но дали смяташ „по-добър" и „по-
c силен" за едно и също? Аз тогава не можах да разбера какво искаше да кажеш. Дали според теб „по-могъщ" и „по-силен" са равнозначни и тря-

бва ли по-слабите да слушат по-могъщия, както ми се струва, че тогава обясняваше, че големите държави нападат малките според естественото право, понеже са по-силни и по-могъщи, а „по-силен", „по-могъщ" и „по-добър" са едно и също? Или е възможно човек да е по-добър и същевременно по-слаб и по-немощен, да е по-силен и същевремен-
d но негоден. Има ли разлика между „по-добър" и „по-силен"? Това те моля да определиш ясно: едно и също ли са или не са „по-силен", „по-могъщ" и „по-добър"?

Каликъл: Аз ти казвам ясно: едно и също са.

Сократ: Нали множинството е по природа по-силно от един човек? В действителност то създава законите срещу този един, както ти току-що твърдеше.

Каликъл: Не може да бъде другояче.

Сократ: Следователно законите на множинството са закони на по-силните.

Каликъл: Точно така.

e Сократ: Нали и на по-добрите? Понеже според твоите думи по-силните са по-добри.

Каликъл: Да.

Сократ: Нали техните закони са по природа хубави, понеже са закони на по-силните?

Каликъл: Потвърждавам.

Сократ: Но нали множинството смята именно така, както ти преди малко казваше,[44] че справедливо означава равенство и че е по-грозно да се
489 върши, отколкото да се понася неправда? Така ли е или не? И внимавай да не се окаже, че ти си съгласен поради стеснителност: смята ли множинството или не смята, че справедливост означава равенство, а не означава превъзходство и че е по-грозно да се върши, отколкото да се понася неправда? Не отказвай да ми отговориш, Каликле, понеже, ако ти потвърдиш думите ми, аз ще бъда сигурен, че са потвърдени от теб, човека, който е способен да различава нещата.

Каликъл: Действително множинството смята така.

Сократ: Следователно не само по закон да се върши несправедливост е по-грозно, отколкото

b да се понася и справедливост означава равенство, но така е и по природа. Така че, изглежда, че твоите предишни твърдения не са верни, нито пък си имал право да ме обвиняваш, твърдейки, че закон и природа са в противоречие помежду си и че аз зная това и коварно го използувам: ако някой твърди нещо съгласно природата, аз изтъквам закона, а ако някой твърди нещо съгласно закона, аз изтъквам природата.

Каликъл: Този човек няма да престане да говори врели-некипели! Кажи ми, Сократе, не се ли срамуваш на тази възраст да се залавяш за думите и ако някой се излъже в някоя дума, да го смя-
c таш за ненадейна печалба! Смяташ ли, че аз твърдя, че „по-силни“ е нещо друго, а не „по-добри“? Не ти ли повтарям отдавна, че според мен „по-добър“ и „по-силен“ са едно и също? Или ти смяташ, че според мен, ако се събере една сбирщина от роби и от всевъзможни хора без всякаква стойност освен може би с телесната си сила и каже някакви думи, че тези думи са закони?

Сократ: Добре, премъдри Каликле. Това ли беше смисълът на думите ти?

d Каликъл: Точно това.

Сократ: И аз самият, чудни ми Каликле, отдавна предполагам, че разбираш нещо подобно под „по-силен, и аз разпитвам само от желание да разбера ясно какво точно казваш. Понеже ти очевидно не смяташ, че двама души са по-добри от един, нито пък, че тези твои роби са по-добри от теб, понеже са по-силни от теб. Затова ми кажи пак отначало какво именно наричаш „по-добри“, понеже не смяташ това за синоним на „по-силен“. И ми го обясни, чудни ми Каликле, по-кротичко, за да не те напусна.

e Каликъл: Иронизираш ме, Сократе.

Сократ: Не, Каликле, кълна се в Зет, с помощта на когото ти току-що толкова много ме иронизираше. Но хайде, кажи: кои наричаш „по-добри“?

Каликъл: По-годните.

Сократ: Не виждаш ли, че и сам ти употребяваш думи, но не обясняваш нищо? Няма ли да

кажеш дали под „по-добри“ и „по-силни“ разбираш „по-разумни“ или пък някои други?

Каликъл: Но, разбира се, кълна се в Зевс, тях имам пред вид и точно тях.

По-добрият е по-разумен

Сократ: Според това, което казваш, следователно един разумен човек е често по-силен от
490 хиляди неразумни и той трябва да управлява, а те да бъдат управлявани и управляващият да има предимство пред управляваните. Това мисля, че искаш да кажеш — и аз не се залавям за думите, — ако този един е по-силен от хилядите.

Каликъл: Това именно казвам. Понеже това смятам, че е справедливо по природа — по-добрият и по-разумният да управлява по-неспособните от него и да има предимство пред тях.

b Сократ: Спри тук. Какво в същност ти твърдиш сега? Ако сме се събрали много хора на едно място, както ние сега, и имаме общо много ядене и пиене, но сме хора всякакви — едни силни, други слаби, а един от нас е лекар и следователно по-разумен в тази област, но е, както е нормално, по-силен от едни и по-слаб от други, нали този човек, който е по-разумен от нас, ще бъде по-добър и по-силен в този случай?

Каликъл: Разбира се.

c Сократ. Но като по-добър трябва ли да има от тези ястия повече от нас или поради това, че стои начело в тази област, не трябва ли да раздели всичко и при изразходването и употребата му за себе си да не взема повече, ако не смята да си причини вреда, но да има по-голям дял, отколкото първите и по-малък, отколкото вторите, нали този лекар, бидейки по-разумен от нас, ще бъде в този случай и по-добър, и по-силен? Ако се случи да е най-слаб от всички, нали най-добрият ще получи най-малкия дял от всички ни? Не е ли така, добри ми Каликле?

d Каликъл: Говориш за ядене, за пиене, за лекари, за глупости — аз не говоря за това.

Сократ: Дали смяташ по-разумния за по-добър? Да или не?

Каликъл: Да.

Сократ: А не каза ли, че по-добрият трябва да има предимство?

Каликъл: Да, но не в ядене и пиене.

Сократ: Разбирам. Но може би в дрехи и най-опитният тъкач трябва да има най-големия плащ и да се разхожда в най-много и най-красиви дрехи?

Каликъл: За какви дрехи приказваш!

Сократ: И за обувките е ясно, че най-разумният и най-добрият в тази област трябва да има
e предимства. Може би обущарят трябва да се разхожда обут в най-големите и в повече чифтове обувки.

Каликъл: Какви обувки?! Глупости говориш.

Сократ: Но ако не говориш за такива неща, може би за работи от следния вид, например, че един земеделец, който е разумен и отличен в земеделието, може би трябва да има преимущество в семето и да хвърли най-много семе в земята си.

Каликъл: Ти все едно и също говориш, Сократе!

Сократ: Не само същото, Каликле, но и по един и същ въпрос.

491 Каликъл: Кълна се в боговете, ти просто не преставаш да говориш все за обущари, тепавичари, готвачи и лекари, като че ли за това ни е разговорът.

Сократ: Няма ли да ми кажеш в кои неща по-силният и по-разумният справедливо има предимство? Или ти нито ще понасяш моите внушения, нито сам ще кажеш?

По-добрите са по-разумни в държавните дела и са по-храбри

Каликъл: Но аз отдавна казвам! Преди всичко, когато говоря за по-силни, нямам пред вид нито обущари, нито готвачи, но тия, които са ра-
b зумни в държавните дела, по какъв начин те биха се управлявали добре, и тези хора са не само разумни, но и мъжествени, годни да доведат докрай, което биха намислили, и не падат духом поради мекушавост на душата.

Сократ: Виждаш ли, отлични Каликле, колко се различава твоето обвинение към мен от моето към теб? Ти ме упрекваш, че все едно и също говоря, а пък аз ти казвам обратното, че ти никога
c не казваш едно и също по един и същ въпрос: отначало ти определи по-добрите и по-силните като по-могъщи, след това като по-разумни, а сега идваш с някакво трето определение — по-силните и по-добрите ти ги наричаш някак си по-мъжествени. Хайде, добри ми, тури край и кажи окончателно какви смяташ, че са по-добрите и по-силните и в какво.

Каликъл: Но аз вече ти казах: разумни в
d държавните дела и мъжествени. Те подобава да управляват държавата и е справедливо като управници на управляваните да имат предимства пред тях.

Дали управниците управляват и себе си

Сократ: А какво са те спрямо самите себе си, друже? Управници или управлявани?

Каликъл: Какво искаш да кажеш?

Сократ: Следното: всеки един да е управник на себе си. Или това не е необходимо, да управлява себе си, а само другите?

Каликъл: Какво разбираш под „човек да е управник на себе си"?

Сократ: Нищо сложно, а както го разбират хората: да е разумен и да владее себе си, да бъде
e господар на удоволствията и желанията в себе си.

Каликъл: Колко си наивен — ти наричаш разумни слабоумните!

Сократ: Как така? Всеки би разбрал, че не това говоря.

Силният не трябва да е ограничен от нищо — в това ли е щастието

Каликъл: И то точно за тях говориш, Сократе. Понеже как един човек би станал щастлив, ако робува на нещо? Това е по природа хубаво и справедливо, което сега ще ти кажа съвсем прямо: който иска да живее правилно, трябва да даде пълна воля на желанията си,

а не да ги потиска, и колкото и те да са големи,
492 да бъде годен да им служи с мъжество и разумност и да изпълнява всичко, към което би му се явило желание.

Но това, мисля, че е възможно за повечето хора. Оттам се явяват и укорите към такива хора — те се срамуват от своята безпомощност и я скриват и заявяват, че необуздаността е нещо грозно и, както казах по-преди, заробват по-добрито по при-
b рода и понеже не могат да задоволят сами себе си с удоволствия, поради собствената си страхливост възхваляват благоразумието и справедливостта. Когато на някои по начало се пада като синове на царе или пък самите те по природа са годни да заемат някаква власт — тиранска или владетелска, — какво би било в действителност по-грозно и по-лошо за тези хора от благоразумието? Да им е възможно да се наслаждават от благата, без някой да им пречи и да си докарат сами за господар закона, речите и укора на тълпата? И как да не биха станали нещастни от „хубавото" на
c справедливостта и благоразумието, когато не могат да предоставят на собствените си приятели повече, отколкото на враговете си, и то като управници в собствената си държава?

Истината, Сократе, която ти заявяваш, че търсиш, е следната: разкош, своеволие и необуздана свобода — ако обстоятелствата подпомогнат, — това е то добродетел и щастие. А всички други такива красиви преструвки, които са договореност на хората против природата, са глупости и без всякаква стойност.

d Сократ: Ти, Каликле, нападна в твоята реч много благородно и откровено — сега ти казваш ясно кое другите мислят, но не желаят да го кажат. Така че аз искам от теб по никакъв начин да не отстъпваш, за да ни стане ясно как в същност трябва да се живее. Кажи ми: ти заявяваш, че желанията не трябва да се потискат, ако човек иска да бъде каквото трябва да бъде, а да ги оставя да стават по възможност най-големи и да ги за-
e доволява с каквито средства може и че това е добродетел?

Каликъл: Да, това твърдя.

Сократ: Следователно не е право ненуждаещите се от нищо да се наричат щастливи хора.

Каликъл: Понеже по този начин и камъните, и мъртвците биха били най-щастливи.

Дали ненаситният човек има най-добър живот

Сократ: Действително, страшен е този живот, който ти ни описваш. Но аз не бих се учудил, ако Еврипид се окаже прав, като казва:

Кой знае дали живот не означава смърт,
а смърт — живот?[45]

493 И ние в действителност може би сме мъртви. Това го чух веднаж от един измежду учените мъже, че настоящият ни живот е смърт и че нашето тяло ни е гроб[46] и че тази част на душата ни, в която се намират нашите желания, може да се убеждава и да се хвърля в противоположности. И тази част на душата един остроумен митограф, може би някой сицилиец или италианец,[47] играейки си с думите, поради нейната послушност (pithanón) и
в доверчивост (peistikón) я нарекъл бъчва (píthos), неразумните (anóetoi) нарекъл непосветени (amýetoi), а тази част от душата на неразумните, където се намират желанията, поради нейното своеволие и ненадеждност — пробита бъчва, правейки сравнение с ненаситността ѝ. Противно на теб, Каликле, този човек показва, че от всички обитатели на Ада (Háides) — наричайки така невидимия свят (aeidés) — тези биха били най-нещастни — непосветените, и че наливали вода в пробита бъчва с един друг такъв пробит съд — с ре-
c шето. Решетото ми каза този, който ми разказваше, била душата, а той оприличи душата на неразумните на решето, понеже била пробита и не могла да запази нищо поради това, че била непостоянна и забравяла.

Това, разбира се, е нещо странно, но то изразява това, което искам да ти покажа, ако би ми било възможно, да те убедя да промениш схващането си и вместо ненаситен и необуздан живот да предпочетеш живот подреден и задоволяващ се с това, с което разполага в момента.

d Но дали те убеждавам да промениш схващане-
то си и сметнеш, че хората на реда са по-щастли-
ви от своеволните, или и много други такива раз-
кази да ти кажа, ти ще си останеш пак на твоето?

Каликъл: Това, второто, е по-вярно, Сократе.

Сократ: Хайде сега да ти представя и една
друга картина, взета от същата школа. Виж дали
според теб двата начина на живот, на разумния и
на своеволния човек, не са подобни на следното:
e двама души имат много бъчви, но на единия са
здрави и пълни, една — с вино, друга — с мед,
трета — с мляко и много други с различни неща,
а течностите биха били скъпи и могат да се доста-
вят с много усилия и трудности. Напълнил ги вед-
нъж, той не би имал нужда да добавя, нито да има
някаква грижа, но да бъде спокоен за тях. И на
другия е възможно да си достави такива течности
като първия, също с трудности, но съдовете му са
494 пробити и изгнили и би бил принуден ден и нощ
да ги пълни или пък да търпи крайни лишения.
При тези два начина на живот смяташ ли, че жи-
вотът на своеволния е по-щастлив, отколкото на
порядъчния? Убеждават ли те моите думи да се
съгласиш, че порядъчният живот е по-добър от сво-
еволния, или не те убеждават?

Каликъл: Не ме убеждават, Сократе. Поне-
же този, който си е напълнил бъчвите, няма вече
никакво удоволствие, но то е това, което току-що
казах — да живее като камък: след като си е на-
пълнил съдовете, той не изпитва вече нито радост,
b нито мъка. А в това се състои приятният живот —
да се втича колкото се може най-много.

Сократ: Но ако се втича много, нали е необ-
ходимо и много да изтича и дупките за това да са
някакви широки?

Каликъл: Разбира се.

Сократ: В такъв случай ти ми говориш за
живота на ненаситник[48] не на мъртвец, нито на ка-
мък. Но я ми кажи: ти разбираш под това напри-
мер човек да е гладен и като е гладен, да яде?

Каликъл: Да.

c Сократ: И да е жаден, и като е жаден, да
пие?

Каликъл: Да, и човек да има всички други желания, да може да ги задоволи с радост и така да живее щастливо.

Сократ: Добре, отлични ми приятелю. Продължавай, както си започнал и не изпитвай стеснение. А и аз, както изглежда, не трябва да се стеснявам. Но първо ми кажи, ако някой е крастав и го сърби, може да се чеше достатъчно и през целия си живот се чеше непрестанно — това щастлив живот ли е?

d Каликъл: Колко си странен, Сократе — ти просто говориш като оратор пред народа!

Сократ: Затова, Каликле, аз уплаших Пол и Горгий и ги накарах да се смутят, а ти нито се уплаши, нито се смути — храбрец си! Само ми отговаряй.

Каликъл: Добре. Твърдя, че и чешещият се би живял приятно.

Сократ: Нали, ако е приятно, е и щастливо?

e Каликъл: Разбира се.

Сократ: Дали, ако би си чесъл само главата, или да те питам още нещо? Виж, Каликле, какво ще отговаряш, ако някой те пита всичко поред. И накратко за всичко това, животът на безпътниците не е ли страшен, грозен и нещастен? Или ти се осмеляваш да казваш, че те са щастливи, ако имат в изобилие от което се нуждаят?

Каликъл: Не се ли срамуваш да докарваш разговора до такива разисквания, Сократе?

Трябва ли да се прави разлика между удоволствията

Сократ: Действително аз ли го докарвам дотук, благородни Каликле, или оня, който твърди безцеремонно, че изпитващите
495 удоволствие, независимо какво би било това удоволствие, са щастливи и не разграничава кои удоволствия са добри и кои лоши? Но кажи и сега още веднаж, дали твърдиш, че приятно и добро е едно и също, или че има някои приятни неща, които не са добри.

Каликъл: За да не бъде отговорът ми в противоречие с предишното ми твърдение, ако кажа, че са различни неща, то твърдя, че те са едно и също.

Сократ: Ти нарушаваш нашата първа уговорка, Каликле, и ако говориш противно на мнението си, ти не би могъл повече да изследваш заедно с мен както трябва истината.

в Каликъл: Но и ти също, Сократе.

Сократ: Ако го правя, аз също нямам право, както и ти. Но, драги ми, помисли да не би не това да е доброто човек да изпитва от всичко удоволствие. Понеже, ако това е така, изглежда, че има в резултат всички тези грозни последици, за които току-що загатнах, и много други.

Каликъл: Ти мислиш така, Сократе.

Сократ: А ти в действителност, Каликле, стоиш ли твърдо на схващането си?

Каликъл: Да.

с Сократ: Да започнем ли с разговора при положение, че говориш сериозно?

Каликъл: И то съвсем сериозно.

Сократ: Хайде в такъв случай, понеже така смяташ, обясни ми следното: съществува ли нещо, което наричаш знание?

Каликъл: Да.

Сократ: А не казваше ли преди малко, че наред със знанието съществува нещо, наричано от теб мъжество?[49]

Каликъл: Казвах.

Сократ: Нещо различно ли от знанието казваше, че е мъжеството, като говореше за тези две неща?

Каликъл: Напълно различно.

Сократ: А що, удоволствие и знание идентични ли са или са различни неща?

d Каликъл: Различни са, разбира се, ах ти, хитрецо!

Сократ: А мъжество и удоволствие различни неща ли са?

Каликъл: Как да не са?

Сократ: Нека да запомним това: Каликъл от Ахарна[50] твърди, че приятно и добро са едно и също, а знание и мъжество са различни помежду си и че се различават от доброто.

Каликъл: А пък Сократ от Алопеке не е съгласен с това. Или е съгласен?

e **Сократ:** Не е съгласен. Но мисля и Каликъл няма да е съгласен, когато разгледа себе си по правилен начин. Кажи ми: смяташ ли, че тези, които са в благополучие, не изпитват противоположното на тези, които са в нещастие?

Каликъл: Да.

Сократ: А ако те са противоположни помежду си, по необходимост нещата стоят с тях, както при здраве и болест, нали? Защото без съмнение един човек не може да бъде едновременно и болен, и здрав, нито пък едновременно да се раздели и със здравето, и с болестта.

Каликъл: Какво искаш да кажеш?

Сократ: Вземи и разгледай например каквато част на тялото искаш. Разболява ли се понякога
496 човек от възпаление на очите?

Каликъл: Че как не.

Сократ: Без съмнение, те не са в същото време здрави, нали?

Каликъл: Ни най-малко.

Сократ: А сега: когато той се отърве от възпалението, тогава той разделя ли се и със здравето на очите си и в края на краищата да се е разделил и с двете?

Каликъл: Ни най-малко.

Сократ: Понеже, мисля, става нещо чудно и нелогично. Не е ли така?

b **Каликъл:** Съвсем.

Сократ: Човек по ред, мисля, и получава, и загубва едното от двете.

Каликъл: Съгласен съм.

Сократ: Нали същото е и със силата и слабостта?

Каликъл: Да.

Сократ: И с бързината и бавността?

Каликъл: Съвсем.

Сократ: Нали и благата, и щастието, и техните противоположности — злините и нещастието, човек поред ги получава и поред ги загубва?

Каликъл: Напълно, разбира се.

c **Сократ:** Ако следователно намерим някои неща, които човек едновременно загубва и едновременно притежава, явно е, че те не биха били доб-

ро и зло. Съгласни ли сме в това? Размисли много добре и тогава отговори.

Каликъл: Но аз съм напълно съгласен.

Сократ: Хайде, в такъв случай, да се върнем към предишните си установки. Смяташ ли глада за нещо приятно или неприятно? Говоря за глад сам по себе си.

Каликъл: Смятам го за нещо неприятно. Но все пак да ядеш, когато си гладен, е приятно нещо.

d Сократ: Разбирам. Но сам по себе си гладът е нещо неприятно. Или не е?

Каликъл: Неприятно е.

Сократ: Нали и жаждата?

Каликъл: И то много.

Сократ: Дали да те питам още или си съгласен, че всяка нужда и желание са нещо мъчително?

Каликъл: Съгласен съм, не питай повече.

Сократ: Добре. Но да пиеш, когато си жаден, нали твърдиш, че е приятно, а не нещо друго?

Каликъл: Да, разбира се.

Сократ: Нали в случая, за който говориш, да си жаден е действително нещо мъчително?

e Каликъл: Да.

Сократ: А да пиеш е задоволяване на нуждата и е удоволствие?

Каликъл: Да.

Сократ: Нали смяташ, че докато пиеш, изпитваш удоволствие?

Каликъл: Да.

Сократ: Когато си жаден, разбира се?

Каликъл: Да.

Сократ: И изпитваш нещо мъчително?

Каликъл: Да.

Сократ: Разбираш ли какво излиза? Когато казваш, че си жаден и пиеш, ти казваш, че изпитваш нещо мъчително и същевременно изпитваш удоволствие. Или това не става едновременно на едно и също място и по едно и също време — ако искаш в тялото, ако искаш в душата, мисля, че няма никаква разлика? Така ли е или не е?

Каликъл: Така е.

Сократ: Но ти твърдиш, че е невъзможно човек да бъде едновременно добре и зле.

Каликъл: Да, твърдя го.

497 Сократ: А, от друга страна, ти се съгласи, че е възможно човек, който изпитва мъка, да изпитва и удоволствие.

Каликъл: Очевидно.

Сократ: Следователно да изпитваш удоволствие не означава да си добре, нито да изпитваш мъка означава да си зле, така че от това следва, че „приятно" е различно от „добро".

Каликъл: Не разбирам какви са тези софизми, Сократе.

Сократ: Разбираш, но се преструваш, Каликле. Но да продължим по-нататък.

Каликъл: Какво целиш с тези брътвежи?

b Сократ: Да разбереш, че ме поучаваш като учен човек. Нали посредством пиенето всеки от нас е престанал да изпитва едновременно и жажда, и удоволствие?

Каликъл: Не зная какво искаш да кажеш.

Горгий: Не така, Каликле, но отговаряй и заради нас, за да завършим разговора си.

Каликъл: Но, Горгий, Сократ е винаги такъв — задава малки и незначителни въпроси и ги разглежда!

Горгий: Но какво значение има за теб това? Изобщо не е твоя работа да ги преценяваш, Каликле. Остави Сократ да разглежда, както би искал.

c Каликъл: Питай в такъв случай за тези дребни и незначителни неща, щом Горгий мисли така.

Сократ: Щастлив си ти, Каликле, че си посветен в Големите мистерии, преди да си бил посветен в Малките — не мислех, че това е позволено.[51] Но отговаряй оттам, където остави въпросите — дали всеки от нас е престанал да изпитва и жажда, и удоволствие.

Каликъл: Да.

Сократ: Нали е престанал да изпитва и глад, и всички други желания едновременно с удоволствието?

Каликъл: Така е.

Сократ: Нали престава да изпитва едновременно и мъки, и удоволствия?

d Каликъл: Да.

Сократ: Но в същност добрите и лошите неща не престават едновременно, както ти признаваш. Сега не си ли съгласен?

Каликъл: Съгласен съм. Но какво следва от това?

Сократ: Това, че добро не е тъждествено с приятно, нито лошо — с неприятно. Едните престават едновременно, а другите — не, понеже това са различни неща — как следователно приятно би било тъждествено с добро или неприятно с лошо? Но ако искаш, разгледай въпроса и по следния начин, но аз мисля, че пак няма да си в съгласие със

e себе си: не наричаш ли добрите добри поради присъствие у тях на добри неща, както наричаш красиви тези, които имат красота?

Каликъл: Да.

Сократ: А какво? Наричаш ли добри мъже неразумните и страхливите? Нали не беше така преди малко, но наричаше така храбрите и разумните? Или не тези наричаш добри?

Каликъл: Тях наричам.

Сократ: А какво? Видял ли си неразумно дете да се радва?

Каликъл: Разбира се.

498 Сократ: А не си ли виждал неразумен мъж да се радва?

Каликъл: Мисля, да. Но какво значи това?

Сократ: Нищо. Ти само ми отговаряй.

Каликъл: Виждал съм.

Сократ: Е, що? А такъв, който има ум, да страда и се радва?

Каликъл: Да.

Сократ: Кои повече се радват и страдат — разумните или неразумните?

Каликъл: Лично аз мисля, че няма голяма разлика.

Сократ: И това е достатъчно. А на война виждал ли си вече страхливец?

Каликъл: Че как не!

Сократ: Какво в такъв случай — при отстъп-

ление на неприятеля кои смяташ, че се радват повече, страхливите или мъжествените?

Каликъл: По-скоро бих казал и едните, и
b другите, а ако не, то приблизително еднакво.

Сократ: Няма значение. Но и страхливите се радват?

Каликъл: И то силно.

Сократ: И неразумните, както изглежда.

Каликъл: Да.

Сократ: А когато неприятелят напредва, само страхливите ли се безпокоят или и мъжествените?

Каликъл: И едните, и другите.

Сократ: Еднакво ли?

Каликъл: Може би страхливите повече.

Сократ. Но при отстъплението му, не се ли радват повече?

Каликъл: Може би.

Сократ: Следователно и се безпокоят, и се радват и неразумните, и разумните, и страхливи-
c те, и мъжествените приблизително еднакво, както ти казваш, но повече страхливите, отколкото мъжествените.

Каликъл: Така мисля.

Сократ: Но, разбира се, разумните и мъжествените са добри, а страхливите и неразумните — лоши?

Каликъл: Да.

Сократ: Следователно приблизително еднакво се радват и се безпокоят и добрите, и лошите?

Каликъл: Да.

Сократ: Така че и добрите, и лошите са приблизително еднакво добри и лоши? Или лошите са дори в по-голяма степен добри?

d Каликъл: Кълна се в Зевс, не зная какво искаш да кажеш!

Сократ: Не знаеш, че твърдиш, че добрите са добри поради присъствие у тях на добри неща, а лошите лоши поради лоши неща? И че добрите неща са удоволствия, а лошите са страдания?

Каликъл: Това зная.

Сократ: Нали, които се радват, имат добри неща — удоволствията, ако действително се радват?

Каликъл: Как иначе!

Сократ: Нали при наличността на добри неща радващите се са добри?

Каликъл: Да.

Сократ: А що? А които се измъчват, нямат ли лоши неща — страданията?

Каликъл: Имат.

e Сократ: А ти твърдиш, че лошите са лоши поради присъствието у тях на лоши неща. Или не твърдиш вече?

Каликъл: Твърдя.

Сократ: Добри са следователно тези, които се радват, а лоши — които се измъчват.

Каликъл: Точно така.

Сократ: А у които тези чувства са повече, те са повече (добри или лоши), у които са по-малко — по-малко, у които са умерено — умерено?

Каликъл: Да.

Сократ: Нали казваш, че приблизително еднакво се радват и измъчват разумните и неразумните, и страхливите, и мъжествените, или малко повече страхливите?

Каликъл: Да.

Сократ: Резюмирай общо с мен какво следва от нашите установки, понеже, както казват, хубаво е и два, и три пъти и да говориш, и да раз-
499 глеждаш хубавите неща. Казваме, че разумният и мъжественият е добър. Така ли е?

Каликъл: Да.

Сократ: А неразумният и страхливият — лош?

Каликъл: Точно така.

Сократ: А от друга страна, радващият се е добър?

Каликъл: Да.

Сократ: А измъчващият се е лош?

Каликъл: Необходимо е.

Сократ: А и добрият, и лошият се измъчват и радват еднакво, а лошият може би и повече?

Каликъл: Да.

Сократ: Следователно лошият става еднакво
d лош и добър като добрия или дори в по-голяма степен добър? Не следва ли това и по отношение

на по-преди казаното, ако някой твърди, че приятно и добро е тъждествено? Това не следва ли по необходимост, Каликле?

Полезни и неполезни удоволствия и страдания

Каликъл: Отдавна те слушам, Сократе, и се съгласявам с тебе, понеже забелязвам, че ако някой ти отстъпи в нещо дори на шега, ти се залавяш за него и се радваш като децата. Като че ли ти не знаеш, че аз или който и да е друг човек смятаме едни от удоволствията за по-добри, други за по-лоши.

c Сократ: Ох-о-ох! Каликле, колко си лукав и как си играеш с мен като с дете — еднаж кажеш за едно нещо, че е така, друг път, че е другояче и ме заблуждаваш. А пък аз не мислех отначало, че нарочно ще ме заблуждаваш, понеже уж си ми приятел. Но сега се виждам излъган и, както изглежда, съм принуден според старата приказка да кажа „сега съм добре" и да приема каквото ми дадеш.

И така, както изглежда, това е, което казваш сега: едни удоволствия са добри, други лоши, нали?

Каликъл: Да.

d Сократ: Нали добри са полезните, а лоши вредните?

Каликъл: Да.

Сократ: Полезни са пък тези, които причиняват нещо добро, а лоши, които причиняват нещо лошо?

Каликъл: Съгласен съм.

Сократ: Нали такива смяташ, че са например удоволствията във връзка с тялото, които току-що споменахме — удоволствията при яденето и пиенето? Нали тези от тях, които причиняват здраве в тялото или сила или някакво друго телесно качество, са добри, а противоположните им са лоши?

Каликъл: Точно така.

e Сократ: Нали също така и едни страдания са полезни, а други лоши?

Каликъл: Как иначе!

Сократ: Нали трябва да се предпочитат и вършат полезните удоволствия и страдания?

Каликъл: Разбира се.

Сократ: А лошите не?

Каликъл: Ясно е, разбира се, че не.

Сократ: Ако си спомняш, Пол и аз дойдохме до убеждението, че всичко трябва да се върши заради добрите неща.[52] И ти ли смяташ заедно с нас така, че целта на всички действия е доброто и че
500 всичко трябва да се върши заради него, а не то да се върши заради другиго? Гласуваш ли и ти за това заедно с нас двамата?

Каликъл: Да.

Сократ: Следователно заради доброто трябва да вършим и приятното и всичко останало, а не доброто заради приятното.

Каликъл: Така е.

Сократ: Но на всеки човек ли е присъщо да различи кои от приятните неща са добри и кои лоши или за всеки един случай има нужда от специалист?

Каликъл: Трябва специалист.

Сократ: Нека си припомним следователно какво бях казвал на Пол и Горгий. Аз им казвах,
b ако си спомняш, че има занимания, целещи единствено удоволствието и че те доставят единствено него, а не познават по-добро и по-лошо, но че има и други, които знаят кое е добро и кое зло. И аз причислих към тези, които се отнасят до удоволствието, готварската опитност, не изкуство, а към тези, които се отнасят до доброто лекарското изкуство.

В името на Зевс, покровителя на приятелството, Каликле, не мисли, че трябва да се шегуваш с мен и не ми отговаряй каквото ти скимне, противно на
c твоето схващане, нито пък смятай, че като говоря така, аз се шегувам. Виждаш, че нашият разговор се води за това, към което и един човек с малко ум би се отнесъл много сериозно, именно по какъв начин трябва да се живее, дали по който ти ме подканяш: да върша това, което било присъщо на един мъж — да говоря пред народа, да се занимавам с реторика, да се занимавам с политика по

начина, по който вие се занимавате, или пък да водя този живот, който водя сега, посветен на философията, и в какво е разликата между тези два начина на живот.

Може би най-добрият метод е, както току-що
d аз опитах да постъпя — да ги разграничим и след като ги разграничим и се съгласим помежду си, ако съществуват тези два начина на живот, да разгледаме в какво те се различават и кой от двата трябва да предпочетем. Но може би ти не разбираш какво искам да кажа.

Каликъл: Действително не.

Сократ: Ще ти кажа по-ясно. Понеже ти и аз сме съгласни, че съществува нещо добро и че съществува нещо приятно, но приятното е различно от доброто и че за придобиването на всяко едно от тях съществува известна грижа и подготовка, в единия случай стремеж към приятното, в дру-
e гия — към доброто, то най-напред ми кажи потвърждаваш ли това или не. Потвърждаваш ли?

Каликъл: Да, така е.

Сократ: Хайде в такъв случай заяви ясно, дали смяташ, че бях прав в това, което казах тогава на Горгий и Пол. А аз им казах приблизително следното: че не смятам готвачеството за изку-
501 ство, но за опитност, а медицината е изкуство, понеже тя изследва природата на това, което лекува и знае причината на своите действия, и може да даде сметка за всяко едно от тях. А другото, което има за цел удоволствието и в това е цялата му грижа, пристъпва към целта си без всякакво изкуство, не изследва нито природата, нито причината на удоволствието, без, така да се каже, изобщо да разсъждава и да пресмята, единствено запазвайки чрез практиката и опитността спомена
b за това, което обикновено става, и по този начин именно доставя удоволствията.

Занятия, свързани с удоволствието и с доброто

Така че най-напред това виж, дали смяташ, че е казано, както трябва, и дали няма и по отношение на душата някои други такива занятия — едни, свързани с изкуството и проявяващи някаква грижа за висшето благо на

душата, и други, които нямат грижа за него, но имат пред вид, както е в първия случай, единствено удоволствието на душата, по какъв начин тя да го добие, а кое от удоволствията е по-добро или по-лошо те не изследват и единствено ги интересува да доставят радост била тя добра, била лоc ша. Понеже аз мисля, че има, и лично аз твърдя, че такова едно нещо е ласкателство и във връзка с тялото, и във връзка с душата, и във връзка с каквото и да е друго нещо, ако човек се грижи да му достави удоволствие, без оглед на добро или лошо. Така че ти присъединяваш ли се към нашето мнение по този въпрос или възразяваш?

Каликъл: Не възразявам, а се съгласявам и за да продължи разговорът докрай, и за да доставя удоволствие на Горгий.

d Сократ: Дали нашата установка важи само за една душа, а за две и за повече не важи?

Каликъл: Не, важи и за две, и за повече.

Сократ: Нали е възможно да се доставя удоволствие едновременно на цял куп души, без да се има пред вид висшето благо?

Каликъл: Мисля, да.

Сократ: Можеш ли следователно да кажеш кои са занятията, които имат тази цел? Или, ако предпочиташ, аз ще ти задавам въпроси и което от занятията би сметнал, че е от тази категория, отговори ми утвърдително, а в противен случай —
e отрицателно.

Най-напред да разгледаме свиренето на флейта. Не смяташ ли, Каликле, че тя е от този вид — да желае само нашето удоволствие и да не се грижи за нищо друго?

Каликъл: Смятам, да.

Сократ: Не са ли от този вид и всички подобни занятия, например свиренето на китара в състезанията?[54]

Каликъл: Да.

Сократ: Какво ще кажеш — изпълнението на хоровете и дитирамбичната[55] поезия не ти ли се струва от същия вид? Или мислиш, че Кинезий, синът на Мелет,[56] го е грижа да каже нещо такова, от което слушателите биха станали по-добри или

502 което ще достави удоволствие на тълпата зрители?

Каликъл: За Кинезий, Сократе, това е ясно.

Сократ: А какво, смяташ ли, че баща му Мелет, когато пееше под съпровод на китара, е имал пред вид висшето благо? Той нямаше нищо общо и с удоволствието, понеже изпълнението му беше мъчение за зрителите. Гледай сега — не ти ли се струва, че цялата китародична и дитирамбична поезия е изнамерена за удоволствие?

Каликъл: Да.

b Сократ: По-нататък: тази възвишена и чудна поезия на трагедията, дали нейната цел и грижа е единствено да достави удоволствие на зрителите, както на мен ми се струва, или се старае, ако нещо им доставя удоволствие и радост, но е лошо, да не им го казва, а ако нещо е неприятно и полезно, него да им казва и възпява, независимо дали ще изпитат наслада или не? Кое от двете неща ти се струва, че изпълнява трагическата поезия?

c Каликъл: Ясно е, Сократе, че тя по-скоро е насочена към доставяне на зрителите наслада и удоволствие.

Сократ: Нали казахме преди малко, Каликле, че едно такова нещо е ласкателство?

Каликъл: Да.

Сократ: Хайде сега — ако от цялата поезия се отстрани мелодията, ритъмът и размерът, само думите ли ще останат?

Каликъл: По необходимост, да.

Сократ: Нали думите се отправят към голяма тълпа, към народа?

Каликъл: Така е.

d Сократ: Следователно поетическото занятие е някакъв вид реч пред народа.

Каликъл: Изглежда.

Сократ: Нали това би било реч пред народа, свързана с реториката? Или не ти се струва, че в театъра поетите са в същност оратори?

Каликъл: Струва ми се.

Сократ: Следователно сега ние сме открили някакъв вид реторика пред народа, съставен от деца, жени и мъже, от роби и свободни, и от който

вид ние не сме особено възхитени, понеже смятаме, че е ласкателство.

Каликъл: Точно така.

Сократ: Добре. А реториката пред атинския
e народ и пред народа, състоящ се от свободни хора, в другите държави — какво отношение трябва
да имаме към нея? Дали смяташ, че ораторите говорят винаги с оглед към най-доброто и с намерението чрез техните речи гражданите да станат по
възможност най-добри, или и те са се спуснали
да се харесват на гражданите и заради собствения си интерес пренебрегват обществения, говорят
503 на народа като на деца и се опитват единствено
да им се харесват и ни най-малко не ги е грижа
дали по този начин ще станат по-добри или по-лоши?

Два вида политическа реч. Целите им.

Каликъл: Въпросът ти не е така прост: речите на едни са с грижа за гражданите, а има и такива, за които ти говориш.

Сократ: Това е достатъчно. Понеже, ако има
два вида политическа реч, единият ѝ вид би бил
ласкателство и нещо грозно, а другият — хубав,
който се старае душите на гражданите да бъдат
по възможност най-добри и винаги се бори за най-доброто независимо дали то е приятно или неприятно на слушателите. Но ти никога не си видял
b този вид реторика. А ако можеш да ми посочиш
такъв оратор, защо още не си ми казал кой е той?

Каликъл: Кълна се в Зевс, от днешните оратори никого не мога да ти посоча.

Сократ: А какво, от старите можеш ли да
ми посочиш някого, който е бил причина атиняните да станат по-добри, след като е започнал да
произнася речи, докато преди това те са били по-
c лоши? Понеже аз лично не зная кой е той.

Каликъл: Какво? Не си ли чувал за този
добър мъж Темистокъл, за Кимон, за Милтиад и
за наскоро починалия Перикъл, когото и ти си слушал?[58]

Сократ: Да, ако е истинско достойнство, Ка-

ликле, това, за което ти преди това говореше — да задоволяваш и собствените си желания, и желанията на другите. Но ако не е това, а което ние в по-нататъшния си разговор бяхме принудени да признаем, именно че трябва да изпълняваме тези желания, чието осъществяване прави човека по-
d добър, а да не изпълняваме тези, които го правят по-лош, и това би било вече изкуство, то можеш ли да ми посочиш някого от тези оратори, че е имал тези качества?

Каликъл: Лично аз не зная как да ти отговоря.

Сократ: Ако добре търсиш, ще намериш. Затова нека видим по този начин спокойно дали някой от тях е имал тези качества. Хайде сега: добрият човек, каквото и да каже, го казва за най-висшето благо — или ще каже нещо необмислено и без оглед на нещо? Както всеки майстор във всички изкуства не избира безцелно това, което упо-
e требява в работата си, но с оглед на произведението си, за да получи то определен вид, така е и при него. Например, ако искаш да погледнеш към живописците, строителите, корабостроителите и всички други майстори, вземи който искаш от тях, ще видиш, че той поставя всяка една част в няка-
504 къв ред и кара всяка една да подхожда и да приляга на другата, докато всичко се съедини в едно подредено и хармонично цяло. И останалите майстори, и тези, за които преди малко говорихме — занимаващите се с тялото, учителите по гимнастика и лекарите[59] също оправят и подреждат хармонично тялото. Съгласни ли сме, че е така, или не сме?

Каликъл: Нека бъде така.

Сократ: Нали една къща при ред и хармония е добра, а при безредие — лоша?

Каликъл: Разбира се.

Сократ: Нали така е и при един кораб?

b Каликъл: Да.

Сократ: Така ли следователно смятаме и за нашите тела?

Каликъл: Точно така.

Сократ: А за душата ни? При безредие ли

ще бъде тя добра или при известен ред и хармония?

Каликъл: От това, в което се съгласихме по-горе, длъжни сме да кажем същото и тук.

Сократ: А как се нарича това, което в тялото е следствие на реда и хармонията?

Каликъл: Може би имаш пред вид здравето и силата?

c Сократ: Именно. А как се нарича от своя страна, което в душата е следствие на реда и хармонията? Опитай се да намериш и кажеш името му, както в предния случай.

Каликъл: Защо сам не го кажеш, Сократе?

Сократ: Ако това ти е по-приятно, ще го кажа. А ти, ако смяташ, че имам право, отговаряй утвърдително; ако ли пък не — отхвърляй твърденията ми и не отстъпвай.

Аз мисля, че името на реда в тялото е здравословност, от която се получават и здравето, и другите качества на тялото. Така ли е или не?

Каликъл: Така е.

d Сократ: А на реда и хармонията в душата името е законосъобразност и закон, чрез които и хората стават граждани, почитащи закона и реда, а това е справедливост и разумност. Да или не?

Каликъл: Така да бъде.

Сократ: Нали с оглед на това ораторът, за когото говоря — ръководещ се от изкуството и доброто, — ще насочва към душите речите, които би произнасял, и всичките си постъпки и ще дава дар, в случай че би давал, и ще отнеме нещо, в слу-
e чай че би отнемал, винаги към това ще е насочен умът му — как в душите на съгражданите му да възниква справедливост, а несправедливостта да се премахва, благоразумие да се внедрява, а своеволието да се премахва, да се внедряват и другите добродетели, а пороците да изчезват? Съгласен ли си или не?

Каликъл: Съгласен съм.

Сократ: Каква е ползата, Каликле, на едно болно и неразположено тяло да се дават много и най-приятни храни и пития или каквото и да е от този вид, което често няма да му принесе полза, а

напротив — право да говорим — ще му навреди? Така ли е?

505 Каликъл: Така да бъде.

Сократ: Никаква полза, мисля, няма за човека да живее с едно лошо тяло. Понеже по този начин той непременно живее зле. Или не е така?

Каликъл: Така е.

Сократ: Нали и лекарите позволяват обикновено на един здрав човек да задоволява желанията си, например ако е гладен или жаден, да яде и пие, колкото иска, а на един болен човек не му позволяват никога, така да се каже, нищо от това, което желае? Съгласен ли си с това и ти?

b Каликъл: Да.

Сократ: А спрямо душата, отлични ми Каликле, не се ли постъпва по същия начин? Докато е порочна, поради глупост, своеволие, несправедливост или неблагочестие, трябва да я въздържаме от желанията ѝ и да ѝ позволяваме да върши само това, от което ще стане по-добра. Да или не?

Каликъл: Да.

Сократ: По този начин да стане по-добре на самата душа?

Каликъл: Да.

Сократ: Но нали да я възпираме от това, което желае, означава да я наказваме?

Каликъл: Да.

Сократ: Следователно за душата по-добро е наказанието, отколкото своеволието,[60] както току-що мислеше.

c Каликъл: Не знам какво искаш да кажеш, Сократе, питай някой друг.

Сократ: Този човек не търпи да му се помага дори и в този случай, за който става дума — наказанието!

Каликъл: Никак не ме интересува това, за което говориш, и аз ти отговарях само заради Горгий.

Сократ: Добре. Какво ще правим в такъв случай? Ще прекъснем ли разговора по средата?

Каликъл: Ти сам ще решиш.

d Сократ: И приказките, казват, не е позволено да се оставят по средата, но трябва да им се

сложи глава, за да не скитат без глава. Така че отговаряй и нататък, за да получи разговорът ни глава.

Каликъл: Какъв тиранин си, Сократе! Ако ме слушаш, ще изоставиш този разговор или ще го продължиш с някой друг.

Сократ. В такъв случай кой друг иска? Да не оставяме разговора си недовършен!

Каликъл: А не би ли могъл сам да продължиш разговора, като сам си задаваш въпроси и сам си отговаряш?

e Сократ: За да ми се случи каквото казва Епихарм[61] — „каквото дотогава двама говореха, един сега ще съм достатъчен"? Страхувам се, че по необходимост така ще стане. Ако все пак постъпим така, мисля, че всички ние трябва да се състезаваме да разберем що е истина и що лъжа по въпроса, по който говорим, понеже от общ интерес е това да ни стане на всички ясно.

И така аз ще продължа и ще ви изложа как според мен стоят нещата: ако на някой от вас се
506 стори, че аз се съгласявам със себе си въпреки истината, трябва да се намеси и ми възрази. Понеже това, което казвам, аз не го казвам понеже го зная, но го търся заедно с вас, така че ако моят опонент излезе, че представя сериозно възражение, аз пръв ще се съглася с него. Казвам ви това, ако смятате, че трябва да доведем докрай разговора си. Ако пък не искате, да оставим всичко и да си вървим.

b Горгий: Аз лично не смятам, Сократе, че трябва да си отидем, но да довършиш мисълта си. А ми се струва също, че и другите са на това мнение. Понеже и аз сам желая да чуя как именно ти ще изложиш останалото.

Сократ: Наистина, Горгий, и аз сам с удоволствие щях да продължа разговора си с Каликъл, докато му се отплатех с думите на Амфион заради тези на Зет[62]. Но понеже ти, Каликле, не желаеш да доведеш докрай разговора ни, то, като ме слушаш, прекъсни ме, ако ти се стори, че нямам право. И ако ти ми докажеш това, няма
c да ти се сърдя, както ти се сърдиш на мен, но ще

те запиша като един мой най-голям благодетел.[63]

Каликъл: Сам говори, драги, и завършвай.

Общофилософски изводи

Сократ: Слушай, впрочем — аз ще подема отначало мисълта си.

Приятно и добро тъждествени ли са? — Не са идентични, както аз и Каликъл се съгласихме.

Дали трябва да се стремим към приятното заради доброто или към доброто заради приятното? — Към приятното заради доброто.

Това ли е приятно, от чието присъствие из-
d питваме удоволствие, а добро, при чието присъствие сме добри? — Да.

Но добри ли сме и ние, и всички неща, които са добри, поради присъствието на някакво добро качество (някаква добродетел)? — На мен ми се струва, че това е необходимо, Каликле.

Но доброто качество на всяко едно нещо — уред, тяло, душа и всяко живо същество — не се появява у него произволно, но поради някакъв ред, правилност и изкуство, което е присъщо на всяко едно от тях. Така ли е? — Аз отговарям утвърдително.

e Следователно доброто качество на всяко нещо е подредено и създадено хармонично поради някакъв ред? — Аз бих казал да.

Следователно хармонията, вложена във всяко нещо и която му е присъща, прави съответното нещо добро? — Аз мисля да.

Така че и една душа, която притежава хармония, която ѝ е присъща, е по-добра от една душа без хармония? — Необходимо е.

Но която душа притежава хармония, е хармонична? — Не трябва ли да бъде така?

507 А една хармонична душа е разумна? — Това е напълно необходимо.

Следователно една разумна душа е добра. Към това аз нямам какво друго да добавя, драги Каликле. Ако ти имаш възражения, кажи ги.

Каликъл: Продължавай, драги.

Сократ: Мога в същност да кажа, че ако ра-

зумната душа е добра, то тази, която проявява противоположното на разумното, е лоша: тя е неразумна и своеволна. — Точно така.

А разумният човек би вършил, разбира се, подобаващото и спрямо богове, и спрямо хора. Понеже, ако не би вършил това, той не би бил разумен. — Това е така по необходимост.

b Ако върши подобаващото спрямо хора, той би вършил справедливи неща, а спрямо богове — благочестиви неща. А този, който върши справедливи и благочестиви неща, е по необходимост справедлив и благочестив. — Така е.

Разбира се, той би бил по необходимост и мъжествен. Понеже не е присъщо на един благоразумен мъж да преследва, нито да бяга от това, което не подхожда, но да преследва и избяга, което трябва — неща, хора, удоволствия, страдания и
c твърдо да понася каквото трябва.[64] Така че крайно необходимо е, Каликле, благоразумният, както посочихме, който е справедлив, мъжествен и благочестив, да бъде напълно добър, а добрият да върши добре и хубаво всичко, което би вършил, а пък този, който постъпва така, да бъде блажен и щастлив; лошият пък, който постъпва лошо, да бъде нещастен: последният би бил противоположен на разумния, това е своеволният, когото ти похвалваше.

Следователно така смятам аз и твърдя, че
d това е истина. А ако е истина, то желаещият да бъде щастлив трябва, изглежда, да преследва и обича разумността, а да бяга от своеволието, колкото на всеки от нас му държат краката, и да се старае най-вече да не се нуждае от наказание, а ако се нуждае било сам той, било някой друг от близките му — отделно лице или град, — да го търпи и понася, ако има намерение да бъде щастлив човек.

Тази, мисля, е целта, с поглед към която трябва да се живее и всеки един трябва да напряга
e и своите сили, и силите на града си към нейното постигане, за да добие справедливост и разумност и ако има намерение да бъде щастлив, тряб-

ва да постъпва именно по този начин и да не позволява да има неумерени желания. А който се заема да ги задоволява, това безкрайно зло, живее живот на разбойник.

Такъв човек не би бил мил нито на друг човек, нито на бог. Понеже той не е способен да общува, а където няма общуване, няма и приятелство. Учените[65] казват, Каликле, че и небето, и земята,
508 боговете и хората са свързани заедно с приятелството, приличието, разумността и справедливостта и поради тях, приятелю, наричат тази вселена „ред“, а не безредие, нито своеволие. Струва ми се, че ти не обръщаш внимание на това, при все че си учен, и не си забелязал, че геометрическото равенство[66] има голяма сила и между боговете, и между хората. А ти мислиш, че трябва да се стремим към надмощие над другите, понеже пренебрегваш геометрията.

b Добре. Следователно или трябва да бъде опровергано това твърдение и доказано, че не поради притежаването на справедливост и разумност щастливите са щастливи и не поради притежаването на лошота нещастните са нещастни, или ако то е вярно, да се видят кои са последиците. Последиците, Каликле, е всичко това, за което ти ме питаше дали съм говорел сериозно, именно, че човек трябва да обвинява и самия себе си, и сина си, и другаря си, ако са извършили някаква несправедливост, и че реториката трябва да се използува за това.[67] И това, по отношение на което ти мислеше, че Пол се съгласява с мен поради стеснение, беше следователно вярно, именно, че да вършиш неправда е по-грозно, отколкото да изпитваш и колкото по-грозно, толкова и по-лошо. И
c който иска да бъде истински ретор, трябва следователно да бъде справедлив и вещ в справедливите неща, по отношение на което пък Пол казваше, че Горгий се съгласил с мен поради стеснение.[68]

При това положение нека разгледаме това, в което ме упрекваш дали е вярно или не е, именно че не съм способен да помогна нито на себе си, нито на някой от приятелите или от близките

си, нито да ги спася от най-големи опасности, но
се намирам в положението на лишените от права,
които всеки един може, ако би искал, да ги на-
d плеска — според този твой дързък израз,[69] — да
ги лиши от имуществото им, да ги прати в изгна-
ние, или най-после да ги убие и че това положе-
ние е най-позорно от всичко, както ти твърдиш.
Аз вече много пъти казах моята теза, но нищо не
пречи да я изложа още веднаж.

Аз твърдя, Каликле, че най-грозното (най-позор-
e ното) не е за мен аз да бъда наплескан несправед-
ливо или да бъде рязано тялото ми или кесията
ми, но че за другия е по-грозно, по-позорно) да ме
бие или накърнява имуществото ми несправедли-
во, да ме краде, заробва, да се вмъква чрез взлом
в къщата ми, накратко, за този, който нанася не-
правда на мен и на имуществото ми, това деяние
е по-лошо и по-грозно (по-позорно), отколкото за
мен, който съм пострадал.

В нашия предишен разговор нещата се оказаха
така, както аз твърдя, именно че те се държат
509 здраво скрепени — макар и изразът ми да изглеж-
да малко груб — с железни и стоманени аргумен-
ти, каквито ми се струват, че са. И ако ти или ня-
кой по-дързък от теб не унищожите тези аргумен-
ти, няма да бъде възможно да бъдете прави, като
твърдите различно от мен, понеже аз винаги твър-
дя едно и също — че не зная как стоят нещата, но
никой от тези, с които съм разговарял, както сега
с вас, не може да говори различно, без да става
смешен.

b И тъй, да повторя, аз смятам, че нещата стоят
така. А ако те стоят така и ако най-голямото зло
за вършещия несправедливост е несправедливост-
та и ако още по-голямо от това най-голямо зло —
ако изразът е възможен — е вършещият неспра-
ведливост да не бъде наказван, то каква е тази
помощ, която би направила наистина човека сме-
шен, че не може да си я достави? Нали е тази, ко-
ято ще отстрани от нас най-голямата вреда? Но да
не можеш да окажеш такава помощ нито на себе
си, нито на своите приятели и близки, това безус-
ловно е най-позорното нещо; на второ място идва

c невъзможността при зло от второстепенно значе-
ние, на трето място — при зло от третостепенно
значение и така нататък по същия начин. Каквато
е големината на всяко зло, такава е и хубостта на
силата, с която му се противопоставяш, такъв е и
срамът, че не можеш. Така ли е или другояче, Ка-
ликле?

Каликъл: Не е другояче.

Сократ: И така от тези две злини — да при-
чиняваш и да понасяш несправедливост, — казва-
ме, че по-голямата е да причиняваш несправедли-
вост, а по-малката е да понасяш. Но как човек би
се подготвил да си осигури надеждна помощ и сре-
щу двете — и да не причинява, и да не понася не-
d правда? Дали му е нужна сила или воля? Мисъл-
та ми е следната: дали на човека няма да му се
причини несправедливост, само ако не желае да
му се причинява несправедливост, или няма да му
се причини несправедливост, ако си осигури сила
срещу несправедливостта?

Каликъл: Ясно е, че ако си осигури сила.

Сократ: А как стои въпросът с причиняване-
то на несправедливост? Дали ако човек не желае
да причинява несправедливост, това му е доста-
тъчно и той няма да причинява, или и тук трябва
e да си осигури някаква сила и някакво изкуство,
които ако не познава и не култивира, ще причиня-
ва несправедливости? Защо не ми отговаряш, Ка-
ликле, дали смяташ, че Пол и аз правилно бяхме
принудени да се съгласим в нашия предходен раз-
говор, когато дойдохме до заключението, че ни-
кой не желае да причинява несправедливост, но че
всички, които причиняват, вършат това против во-
лята си?

510 Каликъл: Нека бъде така, Сократе, за да
доведеш докрай и мисълта си.

Сократ: И в този случай, както изглежда,
трябва да си осигуряваме известна сила и извест-
но изкуство, за да не причиняваме несправедли-
вост.

Каликъл: Да.

Сократ: Кое е това изкуство, което ни под-
готвя да не бъдем изобщо или колкото се може

най-малко онеправдани? Виж дали си на моето мнение. А аз мисля, че това изкуство е следното: човек трябва или сам да има властта или дори тиранията в държавата, или пък да бъде другар на съществуващото управление.

Каликъл: Виждаш ли, Сократе, аз съм винаги готов да одобря думите ти, ако имаш право.
b Струва ми се, че тук имаш пълно право.

Сократ: Гледай в такъв случай дали ще сметнеш, че имам право и в следното. Мисля, че найголямо приятелство съществува, както казват древните мъдреци, между подобни.[70] Ти не мислиш ли?

Каликъл: Да, разбира се.

Сократ: Ако в един град управлява див и невежествен тиран, а пък там има някой много подобър от него, нали тиранът би се страхувал от
c него и в никакъв случай не би могъл да му стане искрен приятел?

Каликъл: Така е.

Сократ: Ако там има и някой много по-лош от него, и на него не би могъл да стане. Понеже тиранът би го презирал и не би се стремил към неговото приятелство.

Каликъл: И това е истина.

Сократ: За един такъв човек единствено достоен приятел остава оня, който би бил със същия характер, същото да укорява и хвали и би искал
d да бъде управляван и да се подчинява на управника. Този човек би станал много силен в този град и на него никой не би причинил несправедливост безнаказано. Не е ли така?

Каликъл: Да.

Сократ: Ако следователно някой от младите хора в този град би си помислил: „По какъв начин бих станал много силен и никой да не ме онеправдава?", този е, както изглежда, неговият път — още от млад да се приучва да има същите радости и омрази, както господарят си, и да се грижи да стане колкото се може най-подобен на него. Не е ли така?

Каликъл: Да.

Сократ: Нали този човек ще е постигнал да не му се причинява несправедливост и да бъде
e много силен, както вие казвате, в града?

Каликъл: Да, разбира се.

Сократ: Но ще постигне ли той и да не върши неправди? Или е далеч от там, понеже ще бъде подобен на властника, който е несправедлив и при когото ще има голямо влияние? Лично аз мисля, че неговите старания ще имат тъкмо обратната цел — да може да върши колкото се може повече неправди и, като ги върши, да не бъде наказван. Нали?

Каликъл: Изглежда.

511 Сократ: Така че той ще има най-голямо зло — лоша и покварена душа, понеже ще подражава на господаря си и сам е силен.

Каликъл: Не зная как всеки път обръщаш доводите с главата надолу, Сократе! Или не знаеш, че този подражател на тирана може, ако иска, да убие оня, който не иска да го подражава, и да му отнеме имуществото?

b Сократ: Зная, добри ми Каликле, освен ако съм глух, а аз го слушам често от теб и от Пол преди малко, и от почти всички други в нашия град. Но и ти ме чуй, че той може да убие, ако иска, но той ще бъде лош човек, който е убил благороден човек.

Каликъл: Нали това е най-възмутителното?

Сократ: Но не и за разумния човек, както показва нашето разсъждение. Или ти мислиш, че човек трябва да се стреми към това — да живее колкото се може по-дълго и да се занимава с те-
c зи изкуства, които ни спасяват винаги от опасности, като реториката, с която ме съветваш да се занимавам, понеже ни запазва в съдилищата?

Каликъл: Кълна се в Зевс, правилно те съветвам!

Сократ: А какво, скъпи приятелю, смяташ ли, че е нещо ценно човек и да знае да плува?

Каликъл: В името на Зевс, лично аз не.

Сократ: А пък и то спасява от смърт хората, когато попаднат в такива обстоятелства, че се нуждаят от това знание. Ако това знание ти из-
d глежда незначително, ще ти кажа едно по-голямо от него — навигационното изкуство, което спасява от най-големи опасности не само душите, но и те-

лата и имуществата, както реториката. И това из-
куство е скромно и благопристойно, не се перчи и
натрапва като че ли върши нещо кой знае какво,
но макар че ни върши същите услуги като юрис-
пруденцията, то, ако ни докара от Егина дотук,
ни взема, мисля, два обола[71], а ако ни докара от
Египет или от Понта[72], от твърде далеко, за това
e голямо благодеяние, именно че ни спасява това,
което току-що споменах — и нас, и децата ни, и
жените ни, и имуществото ни, — взема две драхми
при пристигането ни в залива, а пък този, който
владее това изкуство, след като е извършил тези
неща, слиза на брега и се разхожда край морето
и кораба си с най-обикновен вид. Той е способен,
мисля, да разсъди, че остава неизвестно на кои от
пътниците е помогнал да не се удавят и на кои е
512 навредил, знаейки, че не ги е свалил на брега по-
добри, отколкото ги е качил на кораба — нито те-
лата им, нито душите им. Той разсъждава: не, ако
някой, чието тяло е засегнато от тежки и неизле-
чими болести, не се удавил, той е нещастен, че не
е загинал и морякът не му е принесъл никаква пол-
за; ако пък някой има много и неизлечими болес-
ти в по-ценното от тялото — в душата, то трябва
ли той да живее и ще му помогне ли, ако го спа-
си от морето, от съдилището или от където и да е
b другаде, но знае, че за един лош човек не е по-
добре да живее, тъй като по необходимост живо-
тът му е лош.

Поради тези причини не е обичайно кормчия-
та да се гордее, макар че ни е спасил. Нито пък,
чудесни ми Каликле, строителят на военни маши-
ни, който понякога струва не по-малко от корм-
чията или от някой друг, но дори от пълководеца—
цели градове понякога спасява. Да не би да мис-
лиш, че може да се сравнява със съдебния ора-
тор? И ако той би искал да говори, Каликле, та-
c ка както вие говорите, хвалейки изкуството си,
той би ви засипал с аргументи, убеждавайки ви в
необходимостта да станете строители на военни
машини и че всичко друго не струва нищо — той
има достатъчно аргументи. Но ти не се отнасяш
по-малко пренебрежително и към него, и към из-

куството му и би го нарекъл като за обида „строител на военни машини“, и не би пожелал да дадеш дъщеря си на сина му, нито сам да вземеш неговата.

Но съдейки по това, с което ти хвалиш твоето занятие, с какво право подценяваш занятието на строителя на военни машини и на останалите, за
d които преди малко говорих? Зная, ти би казал, че си по-добър и от по-добър произход. Но ако „по-добро“ не е това, което аз казвам, а „добродетел“ означава спасяване на собствената личност и имущество, смешен ти става упрекът към строителя на военни машини, лекаря и останалите изкуства, които са създадени за спасение.

Но, драги, виж да не би благородно и добро да са нещо различно от това да спасим от опасност себе си и другите. Действително това нещо, колко дълго да се живее, един истински мъж тряб-
e ва да изостави и да не се влюбва в живота, но като се повери на бога за това и повярва на жените, че никой не би избегнал съдбата си[73], да търси начина, по който би преживял колкото се може най-добре живота, който има да живее, и да гледа
513 да се приспособи ли към уредбата на държавата, в която би живял — и сега ти, Каликле, трябва да станеш колкото се може най-много подобен на атинския народ, ако възнамеряваш да спечелиш неговата благосклонност и да имаш голяма сила в града. Това гледай дали е полезно за теб и мен, за да не ни се случи, луди човече,[74] което казват, че ставало с тесалийките, когато сваляли месеца: изборът ни на тази сила в града е свързан с най-скъпото ни.[75]

Ако ти мислиш, че някой ще те научи на тако-
b ва изкуство, което ще те направи много силен в този град, без да станеш подобен на това, което изисква неговото държавно устройство, било за добро, било за лошо, според мен ти се заблуждаваш, Каликле. Но ти не трябва да бъдеш просто подражател, но трябва по природа да си подобен на атиняните, ако възнамеряваш да спечелиш истинското приятелство на атинския демос, както — кълна се в Зевс — това и на Демос, сина на Пе-

рилямп.[76] Който те направи най-подобен на атиняc ните, той ще те направи държавен мъж и оратор, какъвто желаеш да бъдеш. Понеже всеки се радва, като слуша речи, които отговарят на собствения му начин на мислене, а в противен случай се сърди — освен ако ти твърдиш нещо друго, мили приятелю. Ще кажем ли нещо срещу това, Калликле?

Каликъл: Не зная защо ми се струва, че имаш право, Сократе. Но и аз съм като повечето хора — не мога да се убедя напълно.

Какъв трябва да бъде държавникът

Сократ: Понеже любовта към демоса, Каликле, вселила се в твоята душа, ми се съпротивлява. Но ако разгледаме по-добре същите тези въпроси, ще се убедиш. Спо-
d мни си, ние казахме, че има два вида занимания, които полагат грижа за всяко от тези две неща — тялото и душата, — едното за удоволствието им, другото за висшето им благо, което не угажда, а отстоява своето. Не бяха ли тези, които тогава определихме?[77]

Каликъл: Точно така.

Сократ: Нали едното, което цели удоволствието, е неблагородно и не е нищо друго освен ласкателство?

e Каликъл: Нека бъде така, ако искаш.

Сократ: А другото, което се старае предметът на неговата грижа — било тялото, било душата — да бъде по възможност най-добро?

Каликъл: Точно така.

Сократ: Нали следователно трябва в нашите грижи за града и съгражданите ни да се стремим да направим съгражданите си по възможност най-добри? Понеже именно без това, както уста-
514 новихме по-горе, никаква друга услуга няма да е от полза, ако липсва благородната мисъл у тези, които имат намерение да получат било богатство, било власт, било някаква друга сила. Да кажем ли, че е така?

Каликъл: Разбира се, ако това ти доставя удоволствие.

Сократ: Ако се занимавахме с държавни дела, Каликле, и се насърчавахме взаимно да се заемем със строежи — да кажем най-значителни строежи от рода на градски стени, хангари за кораби или храмове, — дали би трябвало да погледнем себе си и да преценим най-напред дали владеем
b строителното изкуство или не го владеем и от кого сме го научили? Би ли трябвало или не?

Каликъл: Разбира се.

Сократ: На второ място — дали някога сме направили някакъв частен строеж, било за някой приятел, било за нас самите, и този строеж дали е хубав или лош. И ако при този преглед намерехме, че наши учители са били добри и прочути
c специалисти и че сме направили много, и то хубави строежи заедно с учителите си, а след това и сами, след като сме ги напуснали, при това положение на нещата щеше да бъде възможно разумно да предприемем и обществени строежи. Ако пък нямахме да посочим нито наш учител, нито някакъв строеж, или пък посочехме такива строежи, които не струват нищо, щеше да бъде глупаво да се заемем с обществени строежи и да се подканяме
d ме взаимно към това. Да кажем ли, че имам право или не?

Каликъл: Да, разбира се.

Сократ: Нали така е и с всичко друго? Например, ако възнамерявахме да заемем държавна служба на лекар и се подканвахме взаимно като способни лекари щяхме да проучваме аз тебе, ти мене: „Виж за бога, как е самият Сократ със здравето? Някой друг — било роб, било свободен — бил ли е вече излекуван от него?“ И аз бих те проучвал, мисля, по такъв начин. И ако намерим,
e че някой чужденец или съгражданин, мъж или жена не е оздравял благодарение на нас, в името на Зевс, Каликле, нямаше ли да бъде наистина смешно, че хора могат да стигнат до такова безумие, та преди да сме практикували дълго време частно, както можем, и след това да сме имали много успехи и сме овладели добре изкуството — както казва поговорката, да учим грънчарство, като почнем с делва, — да възнамеряваме да заемем дър-

жавна служба и да подканваме и други такива като нас? Не ти ли се струва безумно да се постъпва така?

Каликъл: Да.

515 Сократ: А сега, отлични човече, понеже ти сам едва почваш да се занимаваш с държавни работи, а подканваш мен и ме упрекваш, че не се занимавам, няма ли да се проучим взаимно: „Виж дали Каликъл е направил вече някой от гражданите по-добър? Има ли някой, който е бил по-преди лош, несправедлив, своеволен и неразумен — било чужденец или съгражданин, било роб или свободен, — и е станал благороден човек благодарение на Каликъл?“ Кажи ми, Каликле, ако
b някой те преценява с оглед на това, какво ще отговориш? Кой човек ще кажеш, че си направил по-добър чрез общуването с теб? Защо се колебаеш да отговориш, ако съществува някое твое дело като частно лице, преди да се заемеш с държавни работи?

Каликъл: Заядлив си, Сократе.

Сократ: Не те питам от заядливост, но с искреното желание по какъв начин мислиш, че човек трябва да постъпва като държавен мъж у нас. Ка-
c то се заемеш с държавни дела, за нещо друго ли ще имаш грижа или как да бъдем най-добри граждани? Ние не се ли вече много пъти съгласихме, че това именно трябва да върши един държавен мъж? Съгласихме ли се или не? Отговаряй. Съгласихме се — аз отговарям вместо теб.

Преценка на атинските държавници

Ако следователно това е задължението на един добър мъж спрямо града му, сега си спомни за
d онези мъже, за които преди малко говори — Перикъл, Кимон, Милтиад и Темистокъл, — и ми кажи дали още смяташ, че са били добри граждани.

Каликъл: Да, разбира се.

Сократ: Ако следователно са били добри, ясно е, че всеки от тях е правел гражданите от по-лоши на по-добри. Правел ли ги е или не?

Каликъл: Да.

Сократ: Нали когато Перикъл е започнал с

първите си речи в народното събрание, атиняните са били по-лоши, отколкото, когато е произнасял последната си?

Каликъл: Може би.

Сократ: Не „може би“, драги мой, но „непременно“ според това, в което се съгласихме, ако той действително е бил добър гражданин.

Каликъл: Какво значи това?

e Сократ: Нищо. Само това ми кажи още —
дали атиняните говорят, че чрез Перикъл са станали по-добри или тъкмо обратното — че са били корумпирани от него. Понеже това именно чувам — че Перикъл направил атиняните мързеливи, страхливи, бъбриви и сребролюбци, като въвел за пръв път заплащане на възнаграждение.[78]

Каликъл: Ти слушаш това от тия с разкъсаните уши, Сократе.[79]

Сократ: Но това не го знам от слушане, а го зная ясно, както и ти, че отначало Перикъл се ползуваше с добро име и атиняните, докато бяха по-лоши, не му дадоха никаква позорна присъда, а когато бяха направени благородни от него, в края на живота му, го осъдиха за кражба, а на-
516 смалко остана да го осъдят и на смърт, — ясно,
понеже бил лош гражданин.[80]

Каликъл: Така че какво? Затова ли Перикъл е бил лош?

Сократ: Някой, който наглежда магарета, коне и волове, би изглеждал лош гледач, ако ги беше получил да не ритат, да не бодат, да не хапят, а ги беше направил свирепи и да вършат всичко
b това. Не смяташ ли, че е лош гледач на какъвто
и да е добитък всеки, който би получил кротки животни, а би ги направил по-диви, отколкото ги е получил? Мислиш ли, че е така или не?

Каликъл: Съгласен съм, за да ти доставя удоволствие.

Сократ: Ти ми достави удоволствие, като ми отговориш на следното: човекът животински вид ли е или не?

Каликъл: Че как не!

Сократ: Нали Перикъл се грижеше за хора?

Каликъл: Да.

Сократ: Какво в такъв случай — според както се съгласихме, не трябваше ли да ги направи по-справедливи от по-несправедливи, ако беше добър в държавните дела и се грижеше за тях?

c Каликъл: Да.

Сократ: Нали справедливите са кротки, както казва Омир?[81] А ти какво казваш? Не е ли така?

Каликъл: Да.

Сократ: Но в същност при него те се показаха по-диви, отколкото ги беше получил, и то срещу него самия, което той най-малко би желал.

Каликъл: Ти искаш да потвърдя?

Сократ: Ако смяташ, че имам право.

Каликъл: Така да бъде.

Сократ: Нали, ако бяха по-диви, то те бяха и по-несправедливи и по-лоши?

d Каликъл: Така да бъде.

Сократ: Следователно според това разсъждение Перикъл не е бил добър в държавните дела.

Каликъл: Не е бил казваш ти.

Сократ: Кълна се в Зевс, и ти казваш „не" според това, в което се съгласяваш. Сега да се върнем към Кимон. Не го ли остракизираха[82] тези, за които той се грижеше, за да не му чуят гласа десет години? Нали същото направиха и с Темистокъл и отгоре на това го осъдиха и на изгнание? А Милтиад[83], победителя при Маратон, нали
e гласуваха да го хвърлят в пропастта и ако не беше намесата на главния притан, щяха да го хвърлят? Все пак, ако те бяха добри мъже, както ти казваш, нямаше да им се случат никога тези неща. Няма такова нещо добрите колесничари да не падат отначало от колесницата си, а след като обучат конете си и самите те станат по-опитни, тогава да падат. Това не става нито при карането на колесница, нито при каквато и да е друга работа. Или ти смяташ, че е така?

Каликъл: Не смятам.

Сократ: Следователно вярно е, както изглежда,
517 нашето предишно твърдение, че ние не знаем да сме имали някога в нашата държава добър държавен мъж. Ти се съгласи, че никой от днешните не е такъв, но все пак има между старите и ти из-

бра тези четирима мъже. Но те се оказаха също като днешните, така че, ако са били оратори, тяхната реторика нито е била истинска — иначе нямаше да пропаднат, — нито пак е била ласкателна.

Каликъл: Но все пак, Сократе, днешните са
b далеч от това да извършват такива дела, каквито е извършил който и да е от тези четирима.

Сократ: Драги, аз не ги укорявам като служители на държавата и смятам, че те са били подобри служители от днешните политици и са могли да задоволяват повече желанията на града ни. Но да променят желанията и да ги насочват другаде, като убеждават и принуждават към това, с което гражданите щяха да бъдат по-добри, те в това отношение, така да се каже, не се различават от днешните. А това единствено е задължението на
c добрия гражданин. Съгласен съм обаче с теб, че те бяха по-способни от днешните да ни снабдяват с кораби, крепостни стени, хангари за корабите и много други такива неща. Но ние двамата правим нещо много смешно в нашия разговор — през цялото му време не преставаме да се въртим постоянно на едно място и не се разбираме взаимно какво говорим.

Мисля, че ти няколко пъти се съгласи и раз-
d бра, че съществуват два начина на постъпване по отношение и на тялото, и на душата[84] и единият начин е на слугуване, чрез който може да се достави, ако тялото ни е гладно, храна, ако е жадно — пития, ако му е студено — облекло, завивки, обувки и друго, което тялото би пожелало — аз нарочно ти давам тези примери, за да ме разбереш по-лесно. Доставчици на тези неща могат да бъдат едрите и дребни търговци, майсторите в те-
e зи различни занаяти — хлебари, готвачи, тъкачи, обущари или кожари и нищо чудно един такъв човек да смята себе си или другите да го смятат за слуга на тялото. Така би смятал всеки един, който не знае, че покрай всички тези занятия съществуват гимнастика и медицина, в които е действителната грижа за тялото и които трябва да ръководят всички тези занаяти и да използват про-
518 изведенията им, понеже те знаят кои от храните

или питията са полезни или вредни за доброто състояние на тялото, а другите занаяти не го знаят. Затова именно смятаме, че от занятията, свързани с грижата за тялото, първите са достойни за роби, слуги и хора несвободни, а гимнастиката и медицината са с право техни господари.

Когато казвам, че същото е по отношение на душата, струва ми се, че го разбираш и се съгласяваш, като че ли знаеш какво искам да кажа. Малко по-късно обаче идваш да твърдиш, че в
b града ни има благородни хора и когато те попитам кои са те, ти ми посочваш хора извънредно опитни в държавните работи и това ми изглежда, както, ако те попитах кои в областта на гимнастиката са били или са опитни в грижата за тялото, ти ми отговореше съвсем сериозно: Теарион хлебаря, Митек, автора на книгата за сицилийската кухня, и Сарамб кръчмаря — че те били чудно опитни в
c грижата за тялото, понеже единият приготвял чудесен хляб, другият ястия, а третият вино.

Може би ти щеше да се разсърдиш, ако ти кажех: „Човече, ти не разбираш нищо от гимнастика. Ти ми посочваш хора, които могат да служат на желания и да ги задоволяват, но съвсем не разбират кое от тях е благородно и ако постигнат да напълнят или угоят телата на хората, те получават техните благодарности, но накрая ще унищо-
d жат и тази плът, която хората са имали преди това." Ако пък от своя страна пострадалите поради невежеството на тези лица няма да ги смятат виновни за своите болести и за загубата на предишната си плът, че са ги тъпкали прекалено, но тези, които се случи да са при тях и да им дават някакви съвети в момента, когато започне това противно на здравето напълняване заедно с болестите, които ще се проявяват дълго време по-късно — тях именно ще обвиняват, упрекват и ще искат да им направят някакво зло, ако биха могли, а ще славословят първите, които са виновни за нещастията им.

e И ти сега, Каликле, постъпваш точно по същия начин — славословиш хора, които са охранвали атиняните с всичко, каквото последните са желае-

ли, и се казва, че са направили града ни велик,
519 а не се разбира, че чрез тези предишни държавници той се е подул и гноясал. Те са напълнили града ни с пристанища, хангари за кораби, крепостни стени, вноски от съюзниците и всякакви такива глупости, а са забравили благоразумието и справедливостта, така че когато дойде пристъпът на безсилието, ще почнат да обвиняват съветващите ги в момента, а ще славословят Темистокъл, Кимон и Перикъл — истинските виновници на злините. Може би те ще се заловят за теб, ако не се предпазиш, или за моя другар Алкивиад, когато с
b новите си придобивки загубят и старите си притежания, макар и да не сте главни виновници за нещастията, а може би само съучастници.

Аз и сега виждам да става нещо неразумно, което чувам, че е ставало с нашите стари държавници. Всеки път, когато градът се отнесе към някого от държавните мъже като с престъпник, виждам обвиняемите да негодуват и се оплакват, че несправедливо страдат; те били направили много добрини на града, а той несправедливо ги погубва — така казват те. Това е от край до край лъ-
c жа. Понеже нито един ръководител на държава не би бил погубен несправедливо от тази държава, на която стои начело. С тези мними държавни мъже става примерно същото, каквото и със софистите. Понеже и софистите, макар и да са вещи иначе, вършат това странно нещо: твърдейки, че са учители по добродетел, те често обвиняват учениците си, че им навреждат, понеже не им плащали хонорара и не им се отблагодарявали и по друг начин заради добрините, които са получили от тях.
d Но кое нещо би било по-нелогично от тези приказки — хора, които са станали добри и справедливи, понеже учителят им е премахнал у тях несправедливостта и е внедрил справедливостта, да му причиняват несправедливост, каквато те не притежават! Не мислиш ли, че това е странно, приятелю? С твоето нежелание да ми отговаряш, Калликле, ти ме принуди да говоря като истински политически оратор.

Каликъл: Ти не би ли могъл да говориш, ако не ти се отговаря?

e Сократ: Мисля, да. Сега проточвам едни дълги речи, понеже не искаш да ми отговаряш. Но, добри ми Каликле, кажи ми в името на Зевс, покровителя на приятелството, не намираш ли за нелогично да твърдим, че сме направили някого добър и да го упрекваме, че благодарение на нас е станал и е действително добър, а след това, че е лош?

Каликъл: Мисля, че е така.

Сократ: Не си ли свидетел на такива думи — да твърдят, че възпитават в добродетел?

520 Каликъл: Да. Но защо би трябвало да се говори за хора без всякаква стойност?

Реторика и софистика

Сократ: А какво би казал за онези, които твърдят, че стоят начело на държавата и се грижат тя да бъде в най-цветущо състояние, да я обвиняват от друга страна, когато обстоятелствата се променят, че тя е най-покварената? Мислиш ли, че има някаква разлика между тях и софистите? Едно и също е, драги, софист и ретор, или почти същото, както казвах
b на Пол[85]. Ти поради грешка смяташ едното — реториката — за нещо прекрасно и презираш другото. А в действителност софистиката е нещо толкова по-хубаво от реториката, колкото законодателството от правосъдието и гимнастиката от медицината. Лично аз смятах, че единствено политическите оратори и софистите нямат право да упрекват учениците си за това, в което те сами ги възпитават, че постъпвали лошо спрямо самите тях, без да обвиняват с това и самите себе си, че не са принесли никаква полза на тези, на които
c твърдят, че принасят. Не е ли така?

Каликъл: Така е.

Сократ: И, разбира се, единствено на тях е било възможно, както изглежда, да оказват услуга безвъзмездно, ако обещанията им са били истински. Понеже ако някой получи друга услуга, например да бъде научен от учител по гимнастика бързо да бяга, може би би могъл да лиши учителя си от благодарност, ако последният е пропус-

нал да се уговори за възнаграждението, което трябd вало да получи срещу това, че го е научил на бързина. Понеже хората, мисля, не онеправдават поради бавност, а поради несправедливост. Така ли е?

Каликъл: Да.

Сократ: Така че, ако учителят премахне именно това нещо — несправедливостта, той няма да получи никога несправедливост от страна на ученика си и той е единствен, който може да направи тази услуга по един сигурен начин, ако в действителност някой би могъл да създава добри хора. Не е ли така?

Каликъл: Така е.

Сократ: Поради тази причина следователно, както изглежда, не е срамно да се дават съвети срещу заплащане в останалите случаи например при строителството или при другите занаяти.

e Каликъл: Изглежда, да.

Сократ: Но в тази област — по какъв начин човек би бил по възможност най-добър и да урежда най-добре собствения си дом или града, за срамно се смята да се отказват съвети, ако не се заплаща. Нали е така?

Каликъл: Да.

Сократ: Ясно е, че тази е причината единствено при тази услуга облагодетелствуваният да иска да се отблагодари, така че добър знак изглежда е, ако извършилият услугата получи в замяна благодарност; ако не получи — той не е успял. Нали така стоят нещата?

521 Каликъл: Така стоят.

Отново за поведението на държавника. Неговата съдба в Атина

Сократ: Така че определи ми точно какъв вид грижа[86] към града ни ти ми препоръчваш: дали да се боря с атиняните, за да станат по възможност най-добри, като някой лекар, или да се държа към тях като слуга и да им говоря угоднически? Кажи ми истината, Каликле. Ти си справедлив човек и както започна да ми говориш откровено, продължи да говориш това, което мислиш — кажи ми сега честно и без страх.

Каликъл: Казвам ти: като слуга.

Сократ: Това означава, че ти ме съветваш, благородни Каликле, да ласкателствувам.

Каликъл: Ако повече ти харесва, да кажем така: да се държиш като мизиец[87], Сократе. Понеже, ако не постъпваш така...

Сократ: Само не ми повтаряй още веднъж, че всеки, който иска, може да ме убие, за да не ти повторя и аз, че един лош човек ще убие добър човек, нито пък, че ако имам някакво имущество, ще ми го отнеме, за да не ти повторя и аз, че моят
c грабител няма да знае какво да прави с него, но че както несправедливо го е отнел, така и несправедливо ще го използва, а ако е несправедливо, то е грозно, а ако е грозно, то е лошо.

Каликъл: Както ми изглежда, Сократе, ти не вярваш, че може да се случи нещо от това, като че ли живееш някъде далеч оттук и като че ли някой много безчестен и корумпиран човек не може да те изкара на съд!

Сократ: Наистина ще бъда безумен, Каликле, ако мисля, че в този град на човек не може да се случи каквото и да е. Все пак едно зная до-
d бре: ако ме изкарат на съд с опасност да ме сполети нещо от това, за което говориш, този, който повдигне процеса, ще бъде лош човек; понеже добър човек не би повдигнал процес срещу един невинен. И нищо чудно, ако ме осъдят на смърт.[88] Искаш ли да ти кажа защо го очаквам?

Каликъл: Да, разбира се.

Сократ: Мисля, че съм от малкото атиняни, да не кажа, че съм единствен, който се занимавам с истинско държавническо изкуство[89] и че съм единствен от нашите съвременници, който го практикува. Понеже това, което говоря, никога не го говоря за угода, но с оглед към най-доброто — не
e към най-приятното, и не желая да върша, което ти ми препоръчваш — всички тия „красиви" работи, то няма да има какво да кажа в съда. Иде ми да кажа, каквото казах и на Пол: ще бъда съден, както лекар би бил съден от деца по обвинение на готвач. Виж какво би могъл да каже в своя защита един такъв човек пред такива съдии, ако обви-

522 нителят каже: „Деца, този мъж е причинил много злини и на вас самите и поврежда най-младите от вас[90] със своите интервенции с нож и горене, докарва ги до безизходица с изсушаване и изпотяване, като им дава да пият най-горчиви неща, оставя ги гладни и жадни, а не както аз ви гощавам с много и то най-приятни и разнообразни неща." Какво евентуално мислиш, че би имал да отговори попадналият в такава беда лекар? Или, ако би казал истината: „Всичко това го правех, деца, за вашето здраве", представяш ли си как биха се развикали такива съдии? Нали силно?[91]

Каликъл: Може би. Трябва да си го представим.

Сократ: Не мислиш ли, че той би изпаднал
b в пълно затруднение какво би трябвало да каже?

Каликъл: Да, да.

Сократ: Точно такова нещо знам, че ще стане с мен, ако ме изкарат на съд. Нито ще мога да им посоча, че съм им доставил такива удоволствия, които според тях са услуги и облаги, нито пък че облажавам тези, които го доставят, и тези, които ги получават. И ако ме обвинят, че или повреждам младежите, като ги докарвам до безизходица, или обиждам старите, като им говоря горчиви неща било в частни разговори, било публич-
c но нито ще мога да кажа истината: „Всички тези мои речи са прави и моите постъпки са във ваш интерес, съдии", нито пък нещо друго. Така че, вероятно ще изтърпя участта, която ме сполети.

Каликъл: И ти намираш, Сократе, че добре ще се чувствува един човек да се намира в такова положение в града си и да е безпомощен да си помогне?

Сократ: Да, Каликле, ако има на свое разположение онова единствено средство, което ти сам многократно призна — ако би могъл да се защити с това, че никога не е нито казал, нито извършил
d нещо несправедливо, нито спрямо хора, нито спрямо богове. Този начин на защита ние много пъти се съгласихме, че е най-ефикасният. Така че, ако някой би ми доказал, че аз съм неспособен да осигуря на себе си или на друг този начин на защи-

та, аз бих се срамувал да бъда изобличен и пред много, и пред малко хора и дори като съм само с един човек и ако бих бил осъден на смърт поради тази моя неспособност, бих бил недоволен. Но ако бих загинал поради липса на ораторско ласкателство у мен, сигурен съм, че ти би ме видял да
e понасям леко смъртта си. Никой — освен ако не е напълно безумен и страхлив — не се страхува от самата смърт, но от това да не върши неправди. А върховната от всички злини е душата да пристигне при Хадес пълна с множество несправедливи постъпки. Ако искаш, мога да ти разкажа нещо, което ще те убеди.

Каликъл: Понеже свърши с другото, свърши и с това.

Митът за задгробното царство. Изводи от него

Сократ: Чуй, както казват, един хубав разказ, който ти ще схванеш като мит,[92] както мисля, но за мен той е ис-
523 тинска история и затова аз ще ти разкажа нещата като действителни.

Както казва Омир,[93] когато отнели властта от баща си (Кронос), Зевс, Посейдон и Плутон си я поделили. По времето на Кронос съществувал относно хората закон, който и досега още боговете
b спазват, че който човек преживее живота си справедливо и благочестиво, след смъртта си ще отиде да живее на Островите на блажените в пълно щастие и вън от всяко зло, а който е живял неправедно и безбожно, ще отиде за наказание и възмездие в един затвор, който наричат Тартар.

При Кронос и в началото на Зевсовото управление съдиите били живи хора, които съдели живи тези, които щели да умрат, в деня на смъртта им. Затова и присъдите били лоши. Така че Плутон и надзорниците на Островите на блажените дошли при Зевс и му казали, че и в Тартара и на островите идват често хора, които не заслужават.
c Зевс казал: „Ще прекратя това да става. Сега присъдите са лоши, понеже, рекъл, подсъдимите биват съдени облечени и ги съдят живи. Така че мнозина, казал той, които имат порочни души, са обле-

чени с красиви тела, с добър род и с богатства и по време на съденето идват като техни свидетели
d многина, за да свидетелствуват колко праведно били живели. Съдиите се объркват от всичко това, още повече че и те съдят облечени, имайки пред собствената си душа очи и уши, и цяло едно тяло, което ги закрива, и всичко това е пречка за тях — и собственото им облекло, и облеклото на съдените. Първото нещо, което трябва да престане — казал той, — е да знаят деня на смъртта
e си, както е сега. Така че вече е казано на Прометей да прекрати това.[94] Второто нещо е да бъдат съдени голи, без всички тези неща по тях, и затова след смъртта им. И съдията трябва да бъде гол, мъртъв и да гледа единствено с душата си единствено душата на починалия веднага след смъртта му, лишен от всичките си роднини и оставил на земята всичката си украса. Така присъдата ще бъде справедлива. Аз разбрах всичко това преди вас и назначих за съдии мои синове, двама
524 от Азия — Минос и Радамант, и един от Европа — Еак.[95] Когато те умрат, ще съдят на поляната на кръстопътя,[96] от който водят два пътя, единият към Островите на блажените, а другият към Тартара. И мъртвите от Азия ще съди Радамант, а тези от Европа — Еак. На Минос ще дам пълномощия да отсъди, ако двамата други изпаднат в затруднение, за да бъде присъдата по кой път да тръгне човек най-справедлива."

Това е, Каликле, което съм чул и вярвам, че е истина и оттам стигам до приблизително следно-
b то заключение. Смъртта, както ми се струва, не е нищо друго, а разделяне на две неща едно от друго — душата и тялото. Когато те се разделят едно от друго, всяко от тях запазва почти същото състояние, което е имало и когато човек е бил жив. Тялото запазва собствената си природа, с всички
c видими следи от лекувания и наранявания. Например, ако тялото на някого е било приживе голямо по природа или поради начина на хранене, или поради двете, след смъртта и трупът е голям; ако е било дебело, дебел е и трупът на мъртвеца и така нататък по същия начин; ако пък е носел

дълга коса, и трупът му е с дълга коса; ако при-
живе е бил бичуван и е имал по тялото си следи
от ударите или други заздравели рани, всичко то-
ва може да се види и по тялото му като мъртъв;
ако някои членове са били счупени или изкривени,
d докато е бил жив, това е видимо и като мъртъв.
С една дума, каквито белези е имал човек по тя-
лото си приживе, всички или повечето от тях са
видими известно време и след смъртта му. Също-
то е, мисля, и при душата, Каликле: когато тя се
оголи от тялото, всички нейни черти са видими —
и тези по природа, и тези, които човек е получил
поради начина си на постъпване при всяко нещо.
e И така, когато мъртвите пристигнат при съдия-
та, тия от Азия при Радамант, той ги спира и раз-
глежда всекиму душата, без да знае чия е тя. Чес-
то той попада на великия цар[97] или на някой друг
цар или владетел и вижда, че няма нищо здраво
в душата му, но че цялата е бичувана и покрита с
525 рани от клетвопрестъпничества и неправди, които
всяко деяние е отпечатвало върху ѝ, че всичко е
изкривено от лъжа и измама и нищо няма право,
понеже тя не е била отхранена в истина. И той
вижда душата цялата пълна с безпорядък и гро-
зота поради своеволие, разкош, високомерие и не-
въздържаност. И като види, позорно я изпраща
направо в затвора, където тя ще търпи подобава-
щите ѝ наказания.

А всеки, който търпи наказание, ако то е спра-
b ведливо наложено, трябва или да стане по-добър
и да извлече полза от него, или да послужи за
пример на останалите[98], за да видят и се уплашат
от това, което той търпи, и станат по-добри. Полза
извличат от наказанието, наложено им от богове
или хора, тези, чиито прегрешения са излечими, но
все пак те получават ползата и тук, и при Хадес,
чрез болки и страдания — по друг начин не е въз-
c можно да се освободят от несправедливостта. А
които биха извършили най-тежки престъпления и
поради тази причина станат неизлечими, служат
за пример — те самите не могат да извлекат ни-
каква полза от наказанието си, понеже са неизле-
чими, но полза имат други, които ги виждат да

търпят поради престъпленията си най-големи, най-
мъчителни и най-страшни наказания през цялото
време, окачени направо за пример в затвора на
Хадес и техният вид служи за назидание на посто-
янно пристигащите грешници.
d Един от тях твърдя, че ще бъде и Архелай, ако
Пол казва истината, и всеки друг тиран от него-
вия вид. Аз мисля впрочем, че в повечето от тези
случаи за назидание това са тирани, царе, владе-
тели и управници на градове. Поради своята власт
e те извършват най-големи и най-светотатствени пре-
стъпления. И Омир свидетелствува за това. Той
представя царе и династи във вечни мъки при Ха-
дес — Тантал, Сизиф и Титий.[99] Напротив, обикно-
вени хора като Терсит[100] и който и да е друг лош
човек никой не ги е представил, подложени на го-
леми наказания като неизлечими. Понеже на та-
кива хора не е било възможно да вършат такива
неща и поради това са били по-щастливи от тези,
на които е било възможно да вършат.

Разбира се, Каликле, между властниците се на-
526 мират тези, които стават извънредно лоши, но ни-
що не пречи и между тях да се появят добри мъ-
же и тогава те заслужават особено възхищение.
Трудно е, Каликле, да имаш грамадна възможност
да вършиш неправда и да прекараш живота си в
справедливост — това е достойно за голяма пох-
вала. Но такива хора са малко. Имало е, а мис-
ля, че ще има и в бъдеще, и тук, и другаде благо-
родни хора, чиято добродетел е в това да ръково-
b дят справедливо делата, които им биха били по-
верени. Един от извънредно прочутите и между
другите елини е Аристид, синът на Лизимах.[101] Но
повечето от властниците, отлични Каликле, стават
лоши хора.

Така че, както вече казах, когато Радамант при-
еме някого от тези хора, той не знае нищо за не-
го — нито кой е, нито какъв му е произходът, —
освен че е лош човек. И след като го разгледа, му
слага белег дали го смята за излечим или за неиз-
c лечим и го праща в Тартара. Пристигналият там
търпи каквото му се полага. Понякога като види
някоя душа, живяла свято и с истината, било на

обикновен човек, било на някого другиго, но предимно, уверявам те, Каликле, на философ, който през живота си се е занимавал със собствените си работи, а не се е бъркал в чуждите, Радамант се възхищава от него и го праща на Островите на блажените. По същия начин постъпва и Еак. Всеки от двамата съди с жезъл в ръка. Минос пък надзирава и единствен е със златен скиптър, как-
d то казва у Омир Одисей, че го е видял:

мъртвите съдеше той в ръцете с жезъл от злато.[102]

И така, Каликле, аз лично вярвам на тези разкази и се старая да се явя пред съдията с по възможност най-здрава душа. Затова аз съм пренебрегнал онова, което ценят повечето хора, и с поглед към истината се опитвам да живея действително като най-добър човек, доколкото мога, и кога-
e то умра, да умра като такъв. Но доколкото мога, аз подканвам и всички останали хора и в замяна на съветите, които ти ми даваш, подканвам и теб към този начин на живот и към наградата от тази борба, която според мен трябва да се предпочита пред всички други на земята, и те упреквам, че не ще можеш да си помогнеш, когато настане
527 часът да те съдят и да произнесат присъдата, за която току-що говорих: ти ще се явиш пред съдията, сина на Егина,[103] и когато той те улови, ще зяпнеш от слисване, както аз ще зяпна тук, и може би ще получаваш и шамари и всякакви други обиди и унижения.

Заключение

Вероятно това ти се струва като приказка на стара баба и ти го слушаш с презрение и в това нямаше да има нищо чудно, ако в нашето търсене бяхме намерили нещо по-добро и по-вярно. А сега виждаш, че трима от най-
b учените между днешните гърци, ти, Пол и Горгий, не можете да докажете, че трябва да се води друг начин на живот освен този, който очевидно е полезен и на онзи свят. При нашите дълги дискусии от всички твърдения едно единствено стои неопровержимо: трябва да се стараем по-скоро да не причиняваме неправда, отколкото да сме жертва на

неправда и повече от всичко един мъж трябва да се грижи не да изглежда, а действително да бъде добър и в частния си, и в обществения живот; ако някой се покаже лош в нещо, той трябва да бъде наказван и ако първото благо е човек да е добър,
c то това е второто благо — да стане добър, изкупвайки вината си с наказание; и да се избягва всяко ласкателство и спрямо себе си, и спрямо другите, били те малко, или много хора; и реториката трябва да служи винаги на справедливостта, както и всяко друго нещо.

Послушай ме прочее и ме последвай в тази цел, която, като достигнеш, ще бъдеш щастлив и в живота, и в смъртта, както показва нашият разговор. И остави да те презират като безумен и ако
d искат и да те оскърбяват, и, в името на Зевс, храбро понеси дори срамни удари — нищо страшно няма да ти се случи, ако действително си благороден човек, който заляга за добродетелта.

И когато заедно сме усвоили добродетелта, тогава вече, ако решим, че трябва, можем да се отдадем на държавни дела или на каквото бихме решили и тогава ще можем да даваме съвети, понеже ще бъдем по-добри да вършим това, отколкото сме днес. Срамно е да се показваме тогава, че сме нещо, а пък да сме същите — каквито сме сега,
e когато за едни и същи неща, и то от такова голямо значение, никога не оставаме на едно и също мнение — дотам сме стигнали в невежеството си!

И така нека ни ръководи този принцип, който сега ни се разкри и който ни показва, че този начин на живот е най-добрият — да култивираме справедливостта и всяка друга добродетел и в живота, и в смъртта. Нека него да следваме и да подканваме и другите да го следват, а не оня, в който ти вярваш и ми препоръчваш — той е без всякаква стойност, Каликле.

МЕНОН

Менон, Сократ, роб на Менон, Анит

Въведение — Може ли човек да се научи на добродетел?

Менон: Можеш ли да ми кажеш, Сократе, дали добродетелта се постига с учене? Или се постига не с учене, ами с упражняване? Или нито с упражняване, нито с учене, ами съществува у хората по природа или по някакъв друг начин?

Сократ: По-рано, Меноне, всред елините бяха прочути тесалийците. Възхищаваха се на ездаческото им изкуство, а и на богатството им. Сега
b пък, струва ми се, — и на тяхната образованост, с която изпъкват най-вече съгражданите на твоя приятел Аристип[1] — ларисците. Виновник за това е Горгий. Защото веднага щом пристигнал във вашия град, благодарение на начетеността си, спечелил обожатели най-напред от рода на Алевадите (от него е и неговият обожател Аристип), а после и от други тесалийски родове. И именно тогава ви е свикнал, ако някой нещо ви запита, да отговаряте уверено и с достойнство, както е естествено да отговарят високо образованите хора; понеже и той самият позволявал на всеки елин да го пита за каквото си иска и никого не оставял без
c отговор.

А тук, мили Меноне, стана обратното — като че ли пресъхна учеността, и се опасявам, че мина от
71 нас при вас. Ако поискаш например да попиташ по този въпрос някой тукашен, всеки ще се разсмее и ще рече: „Ти май ме мислиш за някой щастливец, чужденецо, та да знам дали добродетелта е нещо, което може да се научи, или да се постигне по някакъв си друг начин. Аз толкова много се нуждая да знам дали може или не може, че дори и това не знам — какво изобщо е добродетел."

b Та в същност, Меноне, и аз съм така. Споделям по този въпрос бедствието със съгражданите ми и се упреквам, че съм съвсем невежа по въпроса за добродетелта. Но като не знам какво е, как бих мо-

гъл тогава да знам каква е тя? Или ти смяташ, че е възможно всеки, който изобщо не познава Менон, да знае красив ли е, богат ли е, знатен ли е или противното на това? Мислиш ли, че е възможно?

c Менон: Съвсем не. А ти, Сократе, наистина ли не знаеш какво е добродетел? Това ли в нашия град да съобщим за тебе?

Сократ: Не само това, приятелю, но и че не съм срещал никой друг, мисля, който да знае.

Менон: Защо? Не срещна ли Горгий, когато беше тук?[2]

Сократ: Да.

Менон: Е, тогава не ти ли се стори, че той знае?

Сократ: Не съм много паметлив, Меноне, така че сега не мога да ти кажа как ми се стори тогава. Но може би той знае, пък и ти знаеш как-
d во е казал. Припомни ми тогава какво рече. Ако пък искаш, кажи го ти самият. Защото очевидно ти мислиш като него.

Менон: Така е.

Сократ: Тогава да го оставим, и без това не е тук. Но ти самият, Меноне, за бога, ти какво твърдиш, че е добродетелта? Кажи, не премълчавай, за да съм излъгал с една най-щастлива лъжа, ако излезе, че ти и Горгий знаете, а аз съм твърдял, че никъде не съм срещал някой, който да знае.

Различни видове добродетели според Менон; тяхното съществено единство

Менон: Не е трудно да се каже, Сократе. Най-
e напред, ако искаш да кажа какво е мъжка добродетел — лесно е. Защото добродетелта за мъжа е да бъде способен да управлява работите на града и управлявайки ги — да бъде полезен за приятелите си, нанасяйки в същото време вреда на враговете си и пазейки се да не му се случи и на него подобна беда. А пък за женската добродетел, ако искаш — не е трудно да се разкаже — жената трябва да гледа добре къщата, да пази това, което е вътре и да бъде покорна на мъжа си. Друго нещо е добродетелта у детето — независимо да-

ли е момче или момиче — или у възрастния мъж, свободен или роб. Въобще има премного други
72 добродетели, така че не съществува трудност да се каже за добродетелта, какво именно е. За всяко занятие и за всяка възраст, при всяка работа, всеки един от нас има някаква добродетел, но предполагам също така, Сократе, че всеки има и някакъв порок.

Сократ: Голямо щастие съм имал, изглежда, Меноне, ако търсейки една единствена добродетел, съм намерил цял рой, които си лежат у тебе. Та, Меноне, ако във връзка с това сравнение за рояка те запитам за същността[3] на пчелата и какво е тя, а ти кажеш, че има много и най-различни, как-
b во би ми отговорил, ако те бях попитал следното: „Според тебе, понеже са много, всевъзможни и не си приличат помежду си, затова ли са пчели? Или те се различават не по това, а по нещо друго като например красота, големина или нещо друго такова?" Кажи, какво би отговорил, ако те запитат така?

Менон: Без съмнение това, че една от друга те по нищо не се различават, поради което са и пчели.

c Сократ: А ако кажех след това: „Тогава отговори ми и на този въпрос, Меноне: щом по нищо не се различават и всичките са едно и също нещо, тогава какво твърдиш, че е това?" Би ли могъл сигурно да ми отговориш?

Менон: Да.

Сократ: Така стои въпросът и с добродетелите: даже и да са много и всевъзможни, все пак всички те съдържат в себе си една и съща идея, поради което са добродетели. Хубаво е към тази идея да погледне този, който отговаря на искащия да му бъде разкрито какво е добродетел. Или не
d разбираш какво искам да кажа?

Менон: Мисля, че разбирам, при все че не владея както искам това, за което питаш.

Сократ: Дали мислиш така само за добродетелта, Меноне, че една е у мъжа, друга у жената и у останалите, или и за здравето, големината и силата същото мислиш? Според тебе едно е здра-

вето у мъжа, а друго у жената, така ли? Или навсякъде идеята е една и съща, ако изобщо има здраве, било у мъжа, било у когото и да било
e другиго, така ли?

Менон: Едно и също е според мен здравето и у мъжа, и у жената.

Сократ: Също и големината, и силата, нали? Ако една жена е силна въобще, то същатта идея и същата сила, както при мъжа, ще я правят силна, така ли? Със „същата“ искам да кажа следното: силата никак не се различава от силата въобще, било мъжка или женска. Или смяташ, че се различават?

Менон: Не.

73 Сократ: И добродетелта не ще се различава по нищо от добродетелта въобще било у дете, било у възрастен, у жена или у мъж, така ли?

Менон: Струва ми се, Сократе, че някак си това не е еднакво с тия другите, дето ги каза.

Сократ: Защо? Не каза ли, че добродетелта у мъжа е добре да управлява града, а у жената — да държи къщата в ред?

Менон: Да.

Сократ: Възможно ли е тогава да се управлява добре било държавата, било къщата или каквото и да било друго, без да се управлява разумно и справедливо?

b Менон: Не, разбира се.

Сократ: Следователно, ако се управлява справедливо и разумно, ще се управлява със справедливост и разумност, така ли?

Менон: Така излиза.

Сократ: Значи и едните, и другите — и жената, и мъжът — се нуждаят от същото — от справедливостта и от благоразумността, — ако искат да бъдат съвършени.[4]

Менон: Очевидно.

Сократ: Добре, ами детето и възрастният? Нима, бидейки необуздани и несправедливи, те биха могли да станат съвършени?

Менон: Не, разбира се.

Сократ: А благоразумни и справедливи?

c Менон: Да.

Сократ: Значи всички хора са съвършени по един и същи начин. Защото, постигайки и едното, и другото, стават съвършени.

Менон: Така изглежда.

Сократ: Очевидно, ако все пак добродетелта им не беше една и съща, те не биха били съвършени по един и същи начин.

Менон: Разбира се, че не.

Сократ: Следователно, щом като добродетелта за всички е една и съща, опитай се да кажеш и да припомниш какво твърди Горгий за нея, а и ти заедно с него.

Първо определение за добродетелта изобщо

Менон: Какво друго все пак е добродетелта, ако не възможност да се управляват хората, ако въобще искаш с едно единствено изречение да се отговори във всички случаи?
d

Сократ: Наистина искам. Но дали мислиш, Меноне, че една и същата добродетел и у детето, и у роба им дава възможност да заповядват на господаря си и още дали един роб според тебе би могъл да заповядва?

Менон: Струва ми се, че съвсем не е така, Сократе.

Сократ: Наистина би било странно, отлични. Впрочем вземи пред вид още и следното: „да е в състояние да управлява“, казваш. Няма ли да прибавим към него „справедливо“, а в никой случай „несправедливо“?

Менон: Мисля, че трябва, защото справедливостта, Сократе, е добродетел.

e Сократ: Дали добродетел, Меноне, или някаква добродетел?

Менон: Какво искаш да кажеш с това?

Сократ: Каквото и за всяко друго нещо. Например, ако искаш за кръглото, бих казал, че е някаква фигура, а не така просто, че е фигура. Затова така бих казал, защото съществуват и други фигури.

Менон: Наистина си прав. И аз мисля, че съ-

ществува не само справедливост, но и други добродетели.

74 Сократ: Кои са тези добродетели? Кажи. Аз например бих ти казал и други фигури, ако поискаш това от мене. Та и ти ми назови други някои добродетели.

Менон: В такъв случай мъжеството според мене е добродетел и благоразумието, и знанието, и благородството, и други всякакви.

Сократ: Случи ни се пак същото, Меноне. Пак, търсейки една, намерихме много добродетели, но по друг начин, отколкото преди малко. Но единствената, която съществува чрез всичките тези, не успяхме да открием.

b Менон: Вече не мога, Сократе, както ти искаш, да уловя тази единствената добродетел, дето е по всичките, както видяхме в другите случаи.

Сократ: Е, естествено е. Но аз ще се постарая, ако мога, да се придвижим по-напред. Разбираш, че така някак стоят нещата при всяко едно нещо. Ако някой те попиташе за това, за което тъкмо сега говорих: „Какво е фигура, Меноне?", и ако ти му отговореше, че е нещо кръгло, а той ти кажеше като мене: „Дали кръглото е фигура или някаква фигура?", то ти, навярно, би рекъл, че е някаква фигура.

Менон: Навярно.

c Сократ: Поради това, че има и други фигури ли?

Менон: Да.

Сократ: И ако продължеше да те пита кои са, щеше ли да кажеш?

Менон: Да.

Сократ: И ако пак също така и за цвета те запиташе какво е и ти му отговореше, че бялото е цвят, а той, питайки те след това, подхване: „Дали бялото е цвят или някакъв цвят?", то ти би му рекъл, че е някакъв цвят, защото има и други цветове, нали?

Менон: Да.

d Сократ: И ако пак те накараше да кажеш други цветове, щеше да назовеш други, които се срещат не по-малко от белия, нали?

Менон: Да.

Сократ: Ако тогава като мене той продължеше словото си и кажеше: „Винаги достигаме до множество.“ Но не ми е думата за него, ами по-скоро затова, че го наричаш с едно име и твърдиш, че от това множество няма нито едно нещо, което да не е фигура, дори и когато те са противоположни помежду си, следователно кое е това, което не по-зле включва кръглото, отколкото правото, което в същност ти наричаш фигура, твърдейки, че кръглото е не по-малко фигура от правото?“ Или не
e смяташ, че е така?

Менон: Разбира се, че да.

Сократ: Следователно, като смяташ така, тогава ти също поддържаш, че кръглото е толкова кръгло, колкото право, и че правото е толкова кръгло, колкото и право, така ли?

Менон: Съвсем не, Сократе.

Сократ: Обаче все пак твърдиш, че кръглото е не по-малко фигура от правото, и обратно.

Менон: Наистина, така е, както казваш.

Сократ: Какво пък е това, което наричаме фигура? Опитай се да кажеш. Ако наистина отговореше на този, който те пита за фигурата или за
75 цвета, така: „Нищо не разбирам от това, дето питаш, човече, нито знам какво искаш да кажеш“, той навярно би се учудил и би рекъл: „Не разбираш ли, че търся общото за всички тези неща?“ Или на следното, Меноне, не би могъл да отговориш, ако някой те запита: „Кое в кръглото, правото и в другите, които ти наричаш в същност фигури, е едно и също за всички?“ Опитай се да кажеш, за да ти бъде като упражнение за отговора на въпроса ми за добродетелта.

b Менон: Не, Сократе, ти кажи.

Сократ: Искаш да ти доставя удоволствие ли?

Менон: Разбира се.

Сократ: В такъв случай ще поискаш ли и ти да ми отговориш за добродетелта?

Менон: Добре.

Сократ: Тогава да се постараем. Наистина си заслужава.

Менон: Несъмнено.

Дефиниция на Сократ за фигурата

Сократ: Хайде тогава да се опитаме да кажем що е фигура. А ти преценявай дали приемаш това, което ще кажа.

И тъй, нека за нас фигурата е това, което единствено съпровожда винаги цвета. Доволен ли си, или искаш още някакво друго определение?[5] Аз
c пък бих бил доволен, дори и така да ми отговореше за добродетелта.

Менон: Все пак това е малко глупаво, Сократе.

Сократ: Какво имаш пред вид?

Менон: Че фигурата по твоите думи е винаги това, което съпровожда цвета. Добре. Тогава, ако някой каже, че не знае какво е цвят, и също така недоумява, както беше при фигурата, как би ти се сторил твоят отговор?

Сократ: Правилен, мисля. И дори ако попиталият ме би бил някой от тези учени мъже, силни и бойки в споровете,[6] аз бих му казал: „Що се отнася до мене, аз казах. Но ако не съм отговорил
d правилно — твой ред е да вземеш думата и да го докажеш." Ако ли пък двама приятели, както сме сега ние с тебе, поискат да разговарят помежду си, тогава трябва да се отговаря някак по-меко и по-изкусно.[7] А за да се разговаря по-изкусно, може би не е нужно само да отговаряш с истината, ами трябва твоят отговор да почива на това, което събеседникът ти сам признава, че знае. Та ще се опитам и аз по тоя начин да поведа разговора с тебе. Кажи ми: какво наричаш край? За мене краят е
e предел, граница — и в двете влагам един и същи смисъл. Навярно Продик[8] не би се съгласил с нас, но ти във всеки случай казваш, че нещо „е изкарано докрай" или „свършено". Такова нещо искам да кажа, а не нещо заплетено.

Менон: Ами да, казвам, и мисля, че разбирам какво искаш да кажеш.

76 Сократ: Добре, ами плоско наричаш ли нещо и на свой ред обемно, както например тия неща в геометрията?

Менон: Да.

Сократ: Тогава вече би могъл да разбереш

чрез тези неща, кое наричам фигура. За всяка фигура това казвам: това, в което свършва обемното, то е фигурата. И ако подхвана отново, бих казал, че фигурата е пределът на обемното.

Менон: А за цвета какво твърдиш, Сократе?

Сократ: Все пак, ти се държиш неприлично, Меноне. Създаваш главоболия на един възрастен човек с твоите въпроси, а не искаш да си припомниш и да отговориш какво в същност твърди Горгий, че е добродетелта.

b

Менон: Ще ти кажа, Сократе, но след като ти ми отговориш.

Сократ: Дори със завързани очи, Меноне, човек, като те слуша да говориш, би разбрал, че си красив и все още имаш обожатели.

Менон: Това пък защо?

Сократ: Защото в твоите слова ти нищо друго не правиш, а само заповядваш. Така постъпват тъкмо изнежените, като тирани, докато са млади. При това ти навярно си научил, че имам слабост към красавците. Та ще ти направя удоволствие и ще ти отговоря.

c

Менон: Точно така, направи ми удоволствие.

Сократ: Искаш ли да ти отговарям като Горгий? Така би могъл да следиш най-добре мисълта ми.

Менон: Искам. Защо пък не?

Сократовата дефиниция на цвета по маниера на Горгий

Сократ: Не говорите ли вие за някакви изтичания от съществуващите неща, както Емпедокъл?[8a]

Менон: Да, разбира се.

Сократ: И че има пори, към които и през които се отправят тези течения?

Менон: Точно така.

Сократ: И че едни изтичания съответствуват на някои от тези пори, а други са или по-малки, или по-големи?

d

Менон: Така е.

Сократ: А има едно нещо, което ти наричаш зрение, нали?

Менон: Да.

Сократ: Тогава от тези неща „разбери какво ти казвам“,[9] както е казал Пиндар: цветът е съразмерно със зрението изтичане на фигурите, което то усеща.

Менон: Според мен отговорът ти е отличен, Сократе.

Сократ: Навярно, защото си свикнал да слушаш такива отговори. При това, предполагам, че разбираш, че би могъл от това, което казах, да обясниш лесно какво е глас, мирис и много други подобни неща.

Менон: Така е.

Сократ: Отговорът ми е като от трагедия,[10] Меноне. Затова ти харесва повече от този за фигурата.

Менон: Да, наистина.

Сократ: Да, ама не този отговор е по-хубав, а другият, както се убеждавам, сине Алексидемов. Предполагам, че и ти така ще сметнеш, освен ако, както казваше вчера, не си принуден да си заминеш преди мистериите,[11] и не останеш и приемеш да бъдеш посветен.

77 Менон: Бих останал, Сократе, ако ми кажеш много такива неща.

Сократ: Наистина, никак не ми липсва добро желание да разговарям за тия работи, и не само защото ти искаш, а защото и аз искам. Страхувам се обаче дали ще мога.

Но хайде, опитай се и ти да сдържиш обещанието, което ми даде: отговори какво е добродетел изобщо и престани да „правиш от едно нещо много неща“, както казват подигравчиите всеки път, когато някой счупи нещо. Та остави добродетелта

b цяла и здрава и кажи какво е. Примери ти дадох.

Нова дефиниция за добродетелта от Менон: 1) да се обичат прекрасните неща.

Менон: Добре тогава: според мен, Сократе, добродетелта се състои в това, в което казва поетът: „да се радваш на прекрасното и да си способен“.[12] И аз тоза наричам добродетел: силно да желаеш прекрасното и да си способен да го постигнеш.

Сократ: Дали искаш да кажеш, че стремейки се към прекрасното, човек се стреми и към доброто?

Менон: Именно.

Сократ: Искаш да кажеш, че има някои, които се стремят към злото, а други — към доброто?
c Не ти ли се струва, отлични, че всички се стремят към доброто?

Менон: Не, не ми се струва.

Сократ: Значи някои се стремят към злото?

Менон: Да.

Сократ: Искаш да кажеш, че те смятат злото за добро? Или знаейки, че е зло, все пак се стремят към него?

Менон: Мисля, че и едното, и другото.

Сократ: Значи, Меноне, според тебе дори ако някой знае, че злото е зло, пак се стреми към него, така ли?

Менон: Точно така.

Сократ: Ти какво разбираш под „стреми се"? Да му се случи ли?

b Менон: Да му се случи, какво друго.

Сократ: Дали смятайки, че злото донася полза на оня, на когото се случи, или знаейки, че злото донася вреда на този, у когото се намира?

Менон: Има някои, които мислят, че злото носи полза, а има и други, които знаят, че донася вреда.

Сократ: А според тебе тези, които считат, че злото принася полза, знаят ли, че злото е зло?

Менон: Не, струва ми се, че не знаят.

Сократ: В такъв случай е ясно, че тези хора
e не познават злото и не към него се стремят, ами към онова, което според тях е добро, а в същност то е зло. Така че, щом те не познават злото и го смятат за добро, то очевидно е, че те се стремят към доброто. Или не е така?

Менон: Поне на тях така им се струва.

Сократ: Добре, ама тия, дето желаят злото, както ти твърдиш, знаейки че злото донася вреда на оня, у когото то е, знаят следователно, че ще си навредят на тях самите, така ли?

Менон: Несъмнено.

Сократ: Ами тия, дето си вредят, те не ги ли смятат за жалки дотолкова, доколкото си вредят?

Менон: И това е несъмнено.

Сократ: А жалките не са ли нещастни?

Менон: Да, предполагам.

Сократ: Тогава има ли някой да желае да бъде жалък и нещастен?

Менон: Струва ми се не, Сократе.

Сократ: Следователно, Меноне, никой не иска злото, щом като не желае да бъде такъв. Защото какво друго може да е „да си нещастен" освен да се стремиш към злото и да го придобиеш?

Менон: Опасявам се, че си прав, Сократе, и че никой не желае злото.

2) да имаш възможност да постигнеш прекрасното.

Сократ: Та преди малко ти не казваше ли, че добродетелта се състои в това да желаеш доброто и да можеш да го постигнеш.

Менон: Действително, казах.

Сократ: Тогава от казаното излиза, че „да желаеш" е във властта на всеки, и че поне в това отношение никой не е по-добър от друг, така ли?

Менон: Така изглежда.

Сократ: Но очевидно е, че ако наистина някой е по-добър от друг, той би бил по-добър благодарение на способностите си.

Менон: Разбира се.

Сократ: Значи това е, както изглежда, според
c твоето слово добродетелта: способност за постигане на нещо ценно.

Менон: Според мен, Сократе, точно така е, както ти сега приемаш.

Сократ: Да видим тогава и в това, дали си прав. Може би имаш право. И тъй ти твърдиш, че добродетелта се състои в това да си способен да постигнеш нещо ценно, нали?

Менон: Да.

Сократ: Под ценно нямаш ли пред вид нещо като здраве и богатство?

Менон: Имам пред вид спечелването и на злато и на сребро, на почести и на власт в града.

Сократ: Нямаш друго пред вид освен това?

Менон: Не, само тия неща имам пред вид.

d Сократ: Добре, нека да е така. Значи добродетелта е да се сдобиеш със злато и сребро според Менон, по баща в гостоприемни отношения с Великия цар.[13] Дали към придобиването си прибавил „справедливо и благочестиво“, Меноне, или ти е все едно, та дори ако някой несправедливо се сдобие със злато и сребро, ти и това би нарекъл добродетел?

Менон: В никой случай, Сократе.

Сократ: А какво, порочност ли?

Менон: Точно така.

Сократ: Излиза тогава, че трябва с придобитото да върви справедливостта или благоразумието, или благочестивостта, или друга някаква част от добродетелта. Ако ли пък не — не ще има добродетел, дори и да е постигнала ценното.
e

Менон: Как впрочем иначе би била добродетел без тези неща?

Сократ: Но да не доставиш злато и сребро нито за себе си, нито за друг, в случай, че не е справедливо, не е ли добродетел самото това лишаване?

Менон: Очевидно е.

Сократ: Следователно да спечелиш такива ценни неща съвсем не би било по-голяма добродетел от това да се лишиш от тях, напротив, както изглежда, добродетел ще е това, което би станало по справедлив начин, докато обратното ще бъде безчестие.

79 Менон: Струва ми се, че това, което казваш, е неоспоримо.

Сократ: А не казахме ли преди малко, че всяко едно от тези неща — справедливост, благоразумие и всичко друго подобно — са част от добродетелта?

Менон: Да.

Сократ: Тогава, Меноне, ти май ми се подиграваш, а?

Менон: Ама защо, Сократе?

Сократ: Затова, защото току-що те помолих да не разчупваш и да не раздребняваш добродетелта (при това ти бях дал и примери как трябва

да отговаряш), а ти даже нехаеш и ми говориш, че добродетелта се състои в способността да постигаш блага с помощта на справедливостта и че тя
b е част от добродетелта.

Менон: Да.

Сократ: Тогава от това, с което се съгласи, излиза, че каквото и да извършиш, с помощта на част от добродетелта, все е добродетел, тъй като според тебе справедливостта е част от добродетелта, както и всички останали. Впрочем какво имам пред вид? Това, че те помолих да ми отговориш какво е добродетел изобщо, а ти си далеч от това намерение и твърдиш, че всяко действие е добродетел, стига само да се върши с част от добродетел, като че ли с това си отговорил какво е добродетел изобщо и
c като че ли аз вече бих я разпознал дори ако ти си я раздробил на парчета. Налага се значи, както изглежда, да почна пак от начало и да ти задам пак същия въпрос: „Мили Меноне, що е добродетел, щом като всяко действие с помощта на част от добродетел би било добродетел?“ Защото това трябва да се каже, когато някой твърди, че всяко действие, извършено със справедливост, е добродетел. Или ти се струва, че не трябва пак да ти задавам същия въпрос, смятайки, че някой знае какво е част от добродетел, без да знае самата добродетел?

Менон: Не, не мисля.

d Сократ: Ако си спомняш, когато ти отговорих за фигурата, ние изоставихме подобен отговор, защото се залавяше за неща, които още се търсеха и за които още не бяхме постигнали съгласие.

Менон: И правилно го отхвърлихме, Сократе.

Сократ: Тогава недей, отлични, недей да смяташ, докато все още търсим какво е добродетел изобщо, че като отговаряш чрез частите ѝ би
e открил някому какво е тя. Или че би могъл да кажеш нещо друго по същия този начин. Пак ще се наложи да поставим същия въпрос: какво е добродетел, казваш, като твърдиш тия неща? Или ти се струва, че моите възражения нищо не значат?

Менон: Струва ми се, че си прав.

Сократ: Тогава отговори ми пак отначало: ти и твоят другар какво твърдите, че е добродетелта?

Интермедия

Менон: Чувал съм, Сократе, още преди да те срещна, че ти самият ни-
80 що друго не правиш, а само недоумяваш и караш и другите да недоумяват. И сега наистина чувствувам как направо ме омагьосваш, как се замайвам от твоите билки, как просто се поддавам на твоето баене[14] и се изпълвам със съмнения. Виждаш ми се, ако ми позволиш да се пошегувам, почти съвсем приличен по външен вид и по всичко останало на тая сплескана морска риба — торпедото. Защото и тя вцепенява всеки, който се приближи и я докосне — точно същото чувствувам, че и ти си направил с мене. Наистина, и умът, и езикът ми са
b вдървени и съм неспособен да ти отговоря. При това хиляди пъти, в премного слова, пред много хора, съм говорил за добродетелта, и то съвсем добре, струва ми се. Но сега абсолютно нищо не съм в състояние да кажа. И мисля, Сократе, че правилно постъпваш, като нито по море, нито по суша напускаш този град. Защото ако като чужденец правиш такива работи в някой чужд град, веднага биха те арестували за магьосничество.

Сократ: Коварен си, Меноне, и малко остана да ме измамиш.

Менон: Защо така, Сократе?

Сократ: Разбирам защо ме оприличи на
c торпедо.

Менон: Добре де, защо?

Сократ: За да те оприлича и аз на нещо. Знам аз, че всички красавци се радват на това — изгодно им е. Защото красиви, предполагам, ще бъдат и изображенията на красавците. Но аз все пак тебе няма да те оприличавам на нищо. А за себе си бих казал, че ако торпедото самó е вцепенено и така кара и другите да се вцепеняват, то тогава аз приличам на него. Ако ли не — и аз не приличам. И не защото самият аз нямам никакви съмнения, та затова карам другите да се съмняват, а понеже аз повече от всеки друг се съмнявам, та

затова и другите ги карам да се съмняват. И се-
d га положението е такова: аз не знам какво е добродетел, а ти навярно по-рано си знаел, искам да кажа, преди да се сближиш с мен, обаче сега приличаш на човек, който не знае. Както и да е, аз искам с тебе да помислим и да потърсим какво е тя наистина.

Подновяване на дискусията: как да открием нещо, за което нищо не знаем?

Менон: И по какъв начин ти, Сократе, ще търсиш нещо, за което съвсем нищо не знаеш? С кое от нещата, които не знаеш, предпочиташ да започнеш? И дори ако, доколкото е възможно, се натъкнеш на него, как ще си сигурен, че то е именно онова, което не си знаел?

e Сократ: Разбирам какво искаш да кажеш, Меноне. Виждаш ли колко спорна теза повдигаш, като казваш, че не е възможно човек да търси нито това, което знае, нито това, което не знае? Нито този, който знае, би се заел да търси — защото той си знае и съвсем не му е притрябвало никакво изследване, — нито пък този, който не знае, защото той не знае какво да търси.

81 Менон: И не ти ли се струва, че е правилно това, което се твърди в тия думи, Сократе?

Сократ: Не, не мисля.

Менон: А можеш ли да кажеш защо?

Сократ: Мога. Слушал съм мъже и жени, учени в божествените неща...

Менон: И те какво говореха?

Сократ: Според мен думите им са справедливи и прекрасни.

Менон: Кои са тия хора и какви са думите им?

Теорията за припомнянето

Сократ: Жреци и жрици са, и то от тези, които са проявили грижа да са в състояние да обяснят това, с което се залавят. Казва го и Пиндар, и много други поети, които са божествени. Казват именно това — гледай дали според тебе говорят истината, че човешката душа е безсмъртна, и ту свършва, което те наричат умиране, ту отно-

во се ражда, но никога не загива. Трябва следователно поради това животът да се изживее колкото се може по-благочестиво:

Защото, от които Персефона получи възмездие за стари злодеяния,
техните души връща обратно към високото слънце на деветия ден.
От тях израстват славни царе,
мъже със страшна сила, велики със знанията си.
Завинаги хората ще ги наричат неопетнени от грях герои.[15]

Та така за душата: бидейки безсмъртна, след като много пъти се е раждала и е видяла и всичко земно и всичко отвъдно, за нея няма нищо, което да не е научила. И не е никак чудно, че и за добродетелта и за всичко останало тя може да си припомни онова, което в същност от по-рано си е знаела. И понеже цялата природа е сродна, а душата
d е научила всичко, нищо не ѝ пречи, като си спомни само едно нещо, което впрочем хората наричат научаване, да ти открие и всичко останало, стига да си сърцат и да търсиш, без да падаш духом. Защото търсенето и научаването наистина са в целостта си припомняне.[16]

И тъй не трябва да вярваме на тази спорна теза. Тя би ни направила лениви — приятно е да я слушат хора мекушави. А тази тук би ни направила работливи и търсещи. Вярвам, че тя е истинска, и много искам заедно да потърсим какво е
e добродетелта.

Менон: Добре, Сократе. Но все пак какъв смисъл влагаш, като приказваш, че ние не учим, ами това, което наричаме учене е припомняне? Можеш ли да ми обясниш, че това е така?

Проверка на тезата чрез разпитване на един роб

Сократ: Ей сега ти казах, че си опасен човек, Меноне, и ето, питаш ме дали мога да те науча — аз, който твърдя, че няма
82 учене, а припомняне — с цел веднага да излезе, че си противореча.

Менон: Не, кълна се в Зевс, Сократе, нямах пред вид това, казах го по навик. Но все пак, ако можеш да ми обясниш как е според тебе, тогава обясни ми.

b Сократ: Добре, не е лесно, но да се постарая заради тебе. Повикай ми от твоите много слуги един, когото искаш, за да ти покажа в него това, което искаш.

Менон: Разбира се (към един роб). Приближи се.

Сократ: Елин ли е и говори ли елински?

Менон: Да-да, родил се е в къщи.

Сократ: Внимавай тогава кое от двете ще ти се стори, че прави — дали си припомня или научава от мене.

Менон: Добре, ще внимавам.

Сократ: Е, кажи ми, момче, знаеш ли, че квадратът е такъв?[17]

Робът: Да.

c Сократ: Следователно квадратът е с четири равни страни като всички тези, нали?

Робът: Точно така.

Сократ: Нали и тези, които минават през средата, са равни?

Робът: Равни са.

Сократ: Тогава би ли било възможно една такава фигура да бъде и по-голяма, и по-малка?

Робът: Разбира се.

Сократ: Следователно, ако тази страна беше две стъпки и тази две, колко стъпки би била цялата фигура? Гледай тука: ако тази беше две стъпки, а тази само една, нещо друго ли, или веднаж по две стъпки би било тази фигура?

Робът: Да.

d Сократ: Но понеже и тази страна е две стъпки, то цялото става два пъти по две или нещо друго?

Робът: Да, става.

Сократ: Значи става два пъти по две стъпки?

Робът: Да.

Сократ: Тогава колко са двете стъпки по две? Пресметни и отговори.

Робът: Четири, Сократе.

Сократ: Добре, а не би ли могло от тази фигура да има друга, двойно по-голяма, такава една, с четири еднакви линии като тази?

Робът: Би могло.

Сократ: Колко стъпки ще има?

Робът: Осем.

Сократ: Хайде тогава, опитай се да ми кажеш колко дълга ще е всяка страна на тази фигура?
e Тази тук е две стъпки. А онази, двойно по-голяма ли?

Робът: Значи ясно е, Сократе, двойно по-голяма.

Сократ: Виждаш ли, Меноне, че аз на нищо не го уча, а само го питам? И сега той си мисли, че знае коя е дължината, от която би се образувала фигура от осем стъпки. Или не ти се струва така?

Менон: Така ми се струва.

Сократ: В такъв случай той знае ли?

Менон: Естествено, не.

Сократ: Но все пак предполага, че е от двойно по-дългата ли?

Менон: Да.

Сократ: Гледай тогава как той ще си припомня по ред това, което трябва да се припомня (към роба). Ей, ти, отговори ми: твърдиш ли, че от двойно по-дълга линия се получава двойно по-голяма
83 фигура? Искам да кажа да не е от едната страна дълга, а от другата — къса, ами от всякъде да е равна, както тази тук, но двойно по-голяма, от осем стъпки. Но гледай, дали ще ти се струва, че ще бъде двойно по-голяма поради двойно по-дългата линия?

Робът: Да.

Сократ: Тогава тази линия става ли двойно по-дълга от тази, ако прибавим тук[18] друга, също толкова дълга?

Робът: Разбира се.

Сократ: Значи от тези линии, твърдиш ти, фигурата ще стане осем стъпки, ако има четири толкова дълги страни, така ли?

Робът: Да.

Сократ: Тогава да дочертаем квадрата с четири равни линии. Нещо друго ли или точно това твърдиш ти, че е осемстъпковата фигура?[19]

Робът: Точно това.

Сократ: Нали в нея тия страни са четири, всяка от които е равна на четири стъпки?

Робът: Разбира се.

Сократ: Тогава колко стъпки прави? Не прави ли четири пъти по толкова?

Робът: Прави, как да не прави!

Сократ: Следователно четири пъти по толкова е нещо двойно по-голямо, така ли?

Робът: Не, кълна се в Зевс!

Сократ: А колко пъти по-голямо?

Робът: Четири пъти по-голямо.

c Сократ: Значи, момчето ми, от двойно по-дългата страна, не двойно по-голяма, ами четири пъти по-голяма става фигурата.

Робът: Правилно казваш.

Сократ: Защото четири пъти по четири е шестнайсет. Не е ли?

Робът: Да.

Сократ: А осемстъпковата фигура от каква линия се образува? Нали от тази линия се получи четири пъти по-голям квадрат?

Робът: Да.

Сократ: А ето тази четиристъпкова фигура от половината на тази ли линия?

Робът: Да.

Сократ: Добре. Но осемстъпковата фигура не е ли двойно по-голяма от тази тук, и не е ли половината от тази?

Робът: Така е.

d Сократ: Нали тя е със страна по-дълга от тази линия и по-къса от тази тук? Или не?

Робът: Според мене така ще бъде.

Сократ: Хубаво. Сега каквото ти се стори, това ми отговаряй: нали тази тук е дълга две стъпки, а тази четири?

Робът: Така е.

Сократ: Значи страната на осемстъпковата фигура трябва да бъде по-дълга от тази, чиято страна е две стъпки, но по-къса от тази, чиято страна е четири стъпки.

Робът: Трябва.

e Сократ: Тогава опитай се да ми кажеш колко дълга според тебе е тя.

Робът: Три стъпки.

Сократ: Следователно, ако трябва да е три стъпки, половината от тази линия ще прибавим и ще стане три стъпки, така ли? Защото тук са две стъпки, а тук — една. И за тази страна по същия начин две и една. И се получава тази фигура, за която говориш.

Робът: Да.

Сократ: Следователно, ако едната страна е три стъпки и другата три, цялата фигура става три пъти по три стъпки, така ли?

Робът: Очевидно.

Сократ: Три по три колко стъпки са?

Робът: Девет.

Сократ: А трябва да е двойно по-голяма и от колко стъпки?

Робът: От осем.

Сократ: Значи осемстъпковата фигура не се получава от страна от три стъпки.

Робът: Не, разбира се.

Сократ: А от каква? Опитай се да ни отгово-
84 риш точно. И ако не искаш да пресмяташ, посочи ни от коя?

Робът: Но кълна се в Зевс, Сократе, аз нищо не знам.

Забележки на Сократ върху тази част от разпитването.

Сократ: Представяш ли си пак, Меноне, докъде е стигнал вече в припомнянето? Че от началото не знаеше коя е страната на осемстъпковата фигура, както впрочем и сега не знае, но все пак си мислеше, че я знае и спокойно отговаряше като сведущ, не изпитваше затруднение. А сега, когато вече схваща, че се затруднява
b и както не знае, така и не си мисли, че знае.

Менон: Вярно.

Сократ: И тъй сега не е ли по-добре с работата, която не знаеше?

Менон: Да, и на мене така ми се струва.

Сократ: Та като го накарахме да се затрудни и като го вцепенихме, както прави торпедото, нима му навредихме с нещо?

Менон: Не, не мисля.

Сократ: Значи все пак, както изглежда, ние сме направили нещо полезно, за да открие как стои работата. Защото сега, като не знае, би му било
c приятно да търси, а тогава пред много хора, често му се е струвало, че е лесно и че правилно говори за двойно по-голямата фигура, като е казвал, че трябва да има двойно по-дълга страна.

Менон: Вероятно.

Сократ: Мислиш ли тогава, че той би се заел да търси или да научи това, което си е мислил, че знае, без да го знае, преди да изпадне в затруднение и съзнае, че не знае и поиска да го знае?

Менон: Струва ми се, не, Сократе.

Сократ: Значи от това, че се е вцепенил, той е имал полза?

Менон: Струва ми се, че е имал.

d Сократ: Наблюдавай сега от това затруднение какво ще открие той, като търси заедно с мене, ама без да го уча, а само като го питам. Следи дали ще откриеш, че някъде го уча или му обяснявам, а не го разпитвам за неговото мнение.

Подновяване на разпитването

Сократ (към роба): Я ми кажи: имаме тук една четиристъпкова фигура, нали? Разбираш ли?

Робът: Да.

Сократ: Да прибавим ли към нея и друга такава?

Робът: Да.

Сократ: И трета, ето тази, еднаква и с двете?

Робът: Да.

Сократ: А да попълним ли това пространство в ъгъла?

Робът: Разбира се.

Сократ: Нещо друго ли тогава биха образували тези четири еднакви фигури?

e Робът: Да.

Сократ: Какво? Цялата тази фигура колко пъти е по-голяма от тази тук?

Робът: Четири пъти.

Сократ: А на нас ни трябваше двойно по-голяма, или не си спомняш?

Робът: Спомням си.

Сократ: Тази линия не разделя ли от ъгъл

85 до ъгъл на две всяка една от тези четири фигури?[20]

Робът: Да.

Сократ: Не стават ли тогава четири тези еднакви линии, затварящи този квадрат тук?

Робът: Стават.

Сократ: Гледай сега: колко голяма е тази фигура?

Робът: Не знам.

Сократ: От тези четири квадрата всяка линия не е ли разделила всеки един на половина? Да или не?

Робът: Да.

Сократ: Тогава колко такива триъгълника се вместват в този квадрат?

Робът: Четири.

Сократ: А в този[21] тук колко?

Робът: Два.

Сократ: А четири спрямо две колко е?

Робът: Двойно повече.

b Сократ: Следователно тази фигура тук колко стъпки става?

Робът: Осем.

Сократ: Коя е страната ѝ?

Робът: Тази линия.

Сократ: Тази, дето се простира от ъгъл до ъгъл в четиристъпковия квадрат ли?

Робът: Да.

Сократ: Наричат я диагонал софистите. Така че, ако името ѝ е диагонал, от този диагонал, както ти твърдиш, робе Менонов, би се образувала двойно по-голяма фигура.

Робът: Да, разбира се, Сократе.

Връщане на Менон и към припомнянето

Сократ: Какво смяташ, Меноне? От това, което той отговори, има ли нещо да не е от него?

c Менон: Не, всичко е негово.

Сократ: И все пак той не знаеше, както потвърдихме преди малко.

Менон: Вярно.

Сократ: Били ли са все пак вътре в него тези мнения или не?

Менон: Да, били са.

Сократ: В такъв случай у този, който не знае, за нещата, които не знае, има правилни мнения, така ли?

Менон: Очевидно.

Сократ: И сега именно у него, като на сън, изведнъж са излезли напред тези мнения. А ако някой го пита често и по различен начин за едно и също нещо, да знаеш, че накрая той, по-добре
d от всеки, ще знае тия неща.

Менон: Сигурно.

Сократ: По този начин, без никой да го е учил, а само като му е задавал въпроси, той би усвоил сам от себе си знанието, нали?

Менон: Да.

Сократ: А да усвоява от себе си знания, не е ли припомняне?

Менон: Разбира се.

Сократ: Не е ли тогава знанието, което той сега има, придобито някога, или винаги си го е имал?

Менон: Да.

Сократ: Тогава, ако винаги го е имал, винаги е бил знаещ, а ако пък някога го е придобил,
e най-малко в сегашния си живот не го е придобил.
Или някой го е научил на геометрия? Защото по същия начин той ще постъпи с цялата геометрия и с всичките останали науки. Та има ли някой, който го е учил на всичко това? Впрочем ти си, струва ми се, длъжен да знаеш, особено след като се е родил и израсъл в твоя дом.

Менон: Знам много добре, че никой никога не го е учил.

Сократ: А разполага ли с тези мнения или не?

Менон: Несъмнено, Сократе, очевидно е.

Сократ: А ако не ги е придобил в сегашния си живот, не е ли вече ясно, че в друго някое време
85 ги е имал и още по-преди ги е бил научил?

Менон: Очевидно.

Сократ: Значи това време е времето, когато не е бил човек, нали?

Менон: Да.

Сократ: И тъй, ако във времето, когато е бил,

и във времето, когато не е бил човек, той ще е имал правилни мнения, които, събудени чрез въпроси, стават знания, тогава дали не излиза, че душата му ще да ги е знаела винаги? Защото е ясно, че през цялото време човек или съществува или не.

Менон: Така изглежда.

b Сократ: Следователно, ако е вечна в душата ни истината за нещата, душата би била безсмъртна, така че трябва да имаме смелост, което сега по една случайност не знаем, т. е., което не си спомняме, него да се заемем да търсим и да си припомняме, така ли?

Менон: Мисля, че е правилно това, дето говориш, Сократе, въпреки че не знам защо.

Сократ: Всъщност и аз тъй смятам, Меноне. Все пак за останалото в тази теза не бих настоявал много. Но да смятаме, че трябва да търсим това, което не знаем, и че бихме били по-добри и по-мъжествени, и по-малко лениви, отколкото ако смятахме, че което не знаем, нито е възможно да се открие, нито трябва да се търси — затова всякак
c бих се впуснал в решителна борба, стига да съм в състояния, и със слово, и с дело.

Менон: Струва ми се, че и това добре го каза, Сократе.

Връщане към проблемата за добродетелта

Сократ: Искаш ли тогава, щом сме на едно мнение, че трябва да се търси това, което никой не знае, да се заемем заедно да търсим какво е в края на краищата добродетелта?

Менон: Искам, разбира се. Но навярно не това, Сократе, би ми било най-приятно да търся, а онова може би, за което те питах в началото. И бих разсъждавал и слушал как, дали с добродетелта
d трябва да се заемем като с нещо, на което човек може да се научи, или тя е вродена, и по какъв начин се явява у хората.

Сократе: А ако пак аз заповядвах, Меноне, не само на себе си, ами и на тебе, то ние не бихме разглеждали най-напред дали добродетелта е нещо, на което човек може или не може да се научи, преди да сме изследвали какво е самата тя. Но

понеже ти нямаш намерение да си заповядваш сам на себе си, за да си наистина свободен, а на мен възнамеряваш да заповядваш и вече заповядваш,
e аз ще ти се подчиня. Какво да правя?

И тъй, както изглежда, трябва да се помъчим да открием какво нещо е това, което още не знаем какво е. Та все пак поне малко ми отпусни власт и ми позволи с предположение да разглеждам дали тя е нещо усвоимо или постижимо по някакъв начин. Под „с предположение“[22] имам пред вид смисъла, който геометрите често влагат, когато някой ги запита например за някоя фигура дали е възможно в ето този тук кръг да се впише ето
87 този триъгълник, на което някой геометър би отговорил: „Още не знам дали тази фигура е подходяща, но предполагам, че е полезно да имаме някакво предположение по този въпрос, като например следното: ако тази фигура е такава, че прекараната от друга някоя фигура линия покрай дадена нейна страна бъде с толкова по-малка, с колкото самата начертана до нея фигура, става, струва ми се, едно, а ако това е невъзможно — нещо друго. По такъв начин с това предположение искам да ти отговоря какво ще се случи с вписването на тази фигура в кръга, дали е възможно или не.“

Какви предполагаеми условия биха били необходими, за да може да се научи човек на добродетел?

Сократ: (продължение). Та така стои и нашата работа с добродетелта: понеже не знаем нито какво, нито от какво е, нека хипотетично да разгледаме дали може да се научи, или не може и да кажем следното: ако добродетелта е нещо като тези неща, които се отнасят до душата, може ли да се научи, или не може? Най-напред, ако е нещо различно от науката, дали може да се научи или не, или както преди малко казахме, дали може да бъде припомнено? Няма значение коя от двете думи ще използуваме. По-важно е дали може да се научи. Всъщност не е ли
c ясно за всеки, че човек на нищо друго не се учи освен на знание?

Менон: Да, разбира се.

Сократ: Ако въобще добродетелта е някакво знание, то става ясно, че би могла да се изучи.

Менон: Разбира се — как не.

Сократ: Значи бързо се освободихме от това, а именно, че ако е нещо такова — може да се научи, а ако не е — не може.

Менон: Да.

Знание ли е добродетелта?

Сократ: По такъв начин, както изглежда, с последното трябва да се заемем, за да разберем дали добродетелта е знание или нещо различно от науката.

d Менон: И аз мисля, че трябва да се разгледа това последното.

Сократ: Тогава какво? Не казахме ли, че добродетелта не е нищо друго освен добро? Остава ли това наше предположение, че добродетелта е добро?

Менон: Разбира се.

Сократ: И тъй, ако има и друго добро, извън знанието, може би тогава добродетелта не би била никакво знание. Ако ли пък не съществува нищо добро, което знанието да включва в себе си, ние правилно бихме се усъмнили в съмнението си, че добродетелта е знание.

Менон: Така е.

Сократ: И наистина нали имено чрез добродетелта ние сме добри?

Менон: Да.

e Сократ: А щом сме добри, ние сме и полезни, защото всяко добро е полезно, нали?

Менон: Да.

Сократ: Следователно и добродетелта е нещо полезно, нали?

Менон: Трябва да е според това, с което се съгласихме.

Сократ: Тогава да потърсим, като подхващаме всяко едно поотделно, кое ни носи полза. Здравето, казахме, и силата, и красотата, и богатството естествено. Тия неща и такива подобни казваме, че са полезни, нали?

Менон: Да.

Сократ: Но казваме, че понякога тези същите неща са и вредни. Или ти твърдиш, че не е така, а другояче?

Менон: Не, нищо друго.

Сократ: Тогава внимавай: какво управлява всяко едно от тези неща, когато ми носи полза, и какво, когато ни донася вреда? Дали ни носи полза когато има правилно използуваме, а когато няма — ни вреди?[23]

Менон: Така е, разбира се.

Сократ: Тогава да разгледаме и нещата, които се отнасят до душата. Не ги ли наричаш благоразумие, справедливост, мъжество, възприемчивост, памет, благородство и други подобни?

b Менон: Да.

Сократ: Разсъждавай тогава кое от тези неща ти се струва, че не е знание, а нещо различно от знанието. Дали веднъж те не са вредни, а друг път полезни? Например храбростта — ако тя не е разумност, а някаква дързост. Нали е вредно, ако човек е безумно смел, и не е ли полезно, ако действува с ум?[24]

Менон: Да.

Сократ: Не е ли същото и с благоразумието, и с възприемчивостта? С ум и което учиш, и на
c което те учат, е полезно, а без ум — вредно.

Менон: Съвсем вярно.

Сократ: По такъв начин, общо взето, всичко, предприето от душата, и всяко нейно упорство, водени от разума, довеждат до щастие, а водени от неразумност — до противоположното, така ли?

Менон: Така изглежда.

Сократ: Ако добродетелта е от тези неща, дето са в душата, и несъмнено е нещо полезно, тогава тя трябва да е разум, понеже всички останали неща в душата сами за себе си не са нито полезни, нито вредни: но когато се съединяват с разум или с безразсъдност, стават полезни или вредни. И тъй според това съображение добродетелта, понеже е нещо полезно, трябва да е някакъв разум.

Менон: Така ми се струва и на мене.

Сократ: Ами останалите неща — богатство-

то и други подобни, за които току-що казвахме, че са веднъж ценни, друг път вредни? Дали разумът, като управлява другите състояния на душата, не ги прави полезни, а неразумността — вредни, докато в същото време душата, като използува и управлява правилно тези неща, ги прави полезни, а като
e ги използува и управлява неправилно — вредни?

Менон: Сигурно.

Сократ: Значи правилно управлява разумната душа, а безразсъдната — погрешно?

Менон: Така е.

Сократ: В такъв случай за всички тези неща
89 може наистина така да се каже: у човека всичко зависи от душата, а пък различните състояния на самата душа — от разума, ако тя иска да са полезни. Според това определение разум би било полезното. Твърдим ли, че добродетелта е нещо полезно?

Менон: Да.

Сократ: И тъй разум твърдим, че е добродетелта, било цялата, било само част, така ли?

Менон: Струва ми се, че прекрасно го каза, Сократе.

Добродетелта не е природен дар

Сократ: И тъй, ако нещата стоят така, добрите не са добри по природа.

Менон: Не са, струва ми се.

Сократ: Защото според мене сигурно и това щеше да се случи: ако добрите се раждаха такива
b по природа, то навярно щеше да има хора, които да ги разпознават още като юноши по тяхната природа. След като вземехме тези, които те ни посочиха, бихме ги пазили в акропола подпечатани, и то по-строго от златото, за да не би да ги развали някой. А след като пораснат, те биха били полезни за държавата.

Менон: Навярно би могло, Сократе.

Добродетелта не се постига и с учение

Сократ: Тогава, щом като добрите не са добри по природа, дали не стават добри с учение.

Менон: Струва ми се,
c че това е вече вън от всякакво съмнение. Ясно е

и от нашето предположение, Сократе: ако добродетелта е знание, значи тя е нещо, което може да се научи.

Сократ: Може би, кълна се в Зевс. Но дали не сме допуснали грешка, като сме се съгласили с това предположение?

Менон: Но преди малко ни се струваше, че е добре казано.

Сократ: Да, ама не трябва само преди малко да е изглеждало, че е добре казано, а и сега, и след това, ако искаме да е наред.

d Менон: В същност защо? Какво имаш пред вид, та не го одобряваш и се съмняваш, че добродетелта е знание?

Сократ: Ще ти кажа, Меноне. Това, че може да се изучи, ако въобще е някакво знание, аз не мисля, че е казано неправилно. Но мисля, че не е знание, и ти поразсъди дали няма да ти се стори и на тебе, че имам известно основание да се съмнявам в това. Защото отговори ми следното: ако всяко нещо може да се изучи, не само добродетелта, не са ли нужни за това непременно учители и ученици?

Менон: Според мен непременно.

e Сократ: В такъв случай, ако вземем обратното, че нито учители, нито ученици са необходими за дадено нещо дали с това предположение бихме направили правилно заключение, че това е нещо, което не може да се усвои?

Менон: Така е. Но все пак според тебе няма ли учители по добродетел?

Сократ: Често съм си мислил дали има такива учители, но никога не съм могъл да си отговоря на този въпрос. Но въпреки това аз продължавам да търся заедно с много други хора, и то най-вече с такива, за които предполагам, че са твърде опитни в тия работи. А сега дори за наше доброето, и Анит, Меноне, е дошъл да седне при нас. Нека му дадем и той да участвува в нашето търсене. И с право бихме му позволили: първо този Анит

90 е син на богат и учен баща, Антемион, който е станал богат не случайно, нито пък благодарение на нечие дарение, както Исмений[25] тиванеца който не-

отдавна получи Поликратово богатство, а с ума и усърдието си. И после той съвсем не изглежда да е високомерен гражданин, нито надут и неприятен, а порядъчен и благоприличен мъж. Освен това тогова тук той добре е отгледал и възпитал, какво-
b то е мнението на почти всички атиняни.[26] Затова го избират за най-високите постове. Ето защо е правилно тъкмо с такива хора да търсим дали има, или няма и кои са учители по добродетел.

Покана към Анит да участвува в дискусията

Ела да разискваш с нас, Аните, с мене и с твоя гост Менон тука, по въпроса, кои могат да са учители по добродетел. Гледай сега: ако пожелаехме ей тоя, Менон, да стане добър лекар, при кои учители щяхме да го из-
c пратим? Дали при лекарите?

Анит: Разбира се.

Сократ: Добре, а ако искахме да стане добър кожар, дали бихме го пратили при кожарите?

Анит: Да.

Сократ: И така за останалите занаяти ли?

Анит: Да.

Сократ: Тогава отговори ми сега отново за същото: при лекарите, казваме, като го изпратим, би било хубаво, щом искаме да стане лекар. Но да-
d ли, като твърдим това, имаме пред вид следното: че бихме постъпили по умно, пращайки го при тях, при хора, които упражняват този занаят, и при хора, които взимат възнаграждение за същото това, обявявайки се за учители на всеки, който пожелае да дойде при тях и да учи, отколкото пращайки го при такива, които не го упражняват. Нали имайки това пред вид, бихме постъпили добре, като го пратехме?

Анит: Да.

Сократ: Значи и при ученето на флейта и при останалите неща е същото? Голямо безсмислие
e е, ако искаме да направим някого флейтист, да не желаем да го изпратим при тези, които обещават да го учат на това изкуство и получават за това възнаграждение, а възложим на други някои обучението му, искайки да се учи при хора, кои-

то нито претендират, че са учители, нито пък имат
някой ученик точно по тази дисциплина, по която
ние смятаме за необходимо да се обучава този,
когото изпратим. Не ти ли се струва, че това е
голяма безсмислица?

Анит: Да, наистина, кълна се в Зевс, и невежество отгоре на това.

91 Сократ: Хубаво. Значи може сега ние заед-
но да се посъветваме за този твой гост Менон. Той,
Аните, отдавна ми говори, че се стреми към това
знание и добродетел, с което хората правилно
уреждат къщите и държавите си, почитат роди-
телите си, умеят да посрещнат и да изпратят съ-
гражданин или чужденец по начин, достоен за бла-
городен мъж. Та виж при кого, като го изпратим
да се научи на тази добродетел, бихме постъпили
правилно. Или не е ясно от това, което току-що
b казах, че би трябвало да го изпратим при тия, де-
то обещават да са му учители по добродетел, след
като са се обявили за учители на всички елини,
които желаят да се учат, получавайки за това оп-
ределено възнаграждение?

Анит: И кои казваш, че са те, Сократе?

Сократ: Аз знам, а и ти несъмнено знаеш, че те са ония, които хората наричат софисти.

c Анит: Херакле! Мълчи, Сократе! Дано никой
от моите роднини и близки, дано никой приятел,
бил той съгражданин или чужденец, не се побърка
дотам, че да отиде при тях и да се опозори, защото
те наистина опозоряват и развалят всеки, който
общува с тях.

Сократ: Какво казваш, Аните? Значи те,
единствени от претендиращите, че могат да напра-
вят някакво добро, толкова се отличават от оста-
налите, че не само не са полезни както другите, но
и, обратно — развалят всяко нещо, което някой
им повери, така ли? И затова те открито искат да
d им се плаща възнаграждение? Наистина няма как
да ти вярвам. Защото знам един мъж, Протагор,
спечелил с това знание повече пари от Фидий[27], тол-
кова прочут с прекрасните си произведения, и от
други десет скулптори, взети заедно. И все пак
чудни неща ми казваш: ако и тия, дето поправят

стари обувки и стари дрехи не биха могли и трийсет дни да скрият, че ги връщат в по-лошо състояние, отколкото когато са ги приели за поправка,
e и ако при това положение те бързо биха умирали от глад, как тогава Протагор би скрил от цяла Елада, че разваля тия, дето общуват с него, и че ги отпраща още по-порочни, отколкото когато ги е приел, нещо, което той е правил повече от четиридесет години. Защото, доколкото си спомням, той е умрял на около седемдесет години[28] и през четиридесет от тях е упражнявал изкуството си. И през цялото това време чак до ден днешен не е престанала славата му. И не само Протагор, но и много други, било, които са живели преди него,
92 било, които и сега още са живи. Дали тогава да кажем, както ти каза, че те са знаели, че лъжат и опорочават младите, или и те самите не са знаели? И ще сметнем ли, че са толкова луди тези хора, за които някои твърдят, че са най-учени от всички?

Анит: Съвсем не са луди те, Сократе, ами по-скоро луди са ония младежи, които им дават парите; от тях още по-луди са тези, които им ги поверяват — близките им; а най-луди от всички са
b градовете, които ги пускат да влязат, вместо да ги изгонят независимо дали са чужденци, които възнамеряват да упражняват такъв един занаят, или граждани.

Сократ: Аните, тебе да не би да те е обидил някой софист? Защо си им толкова сърдит?

Анит: Не, кълна се в Зевс, аз никога с никой от тях не съм имал работа нито бих допуснал някой от моите близки да ходи при тях.

Сократ: Значи изобщо не знаеш що за хора са, така ли?

c Анит: И дано никога не узная.

Сократ: Как би могъл тогава, необикновений ми човече, да знаеш дали тази работа съдържа нещо добро или лошо, щом като нямаш никакъв опит в нея?

Анит: Това е лесно. Наистина знам що за хора са независимо дали имам опит или не.

Сократ: Сигурно си пророк, Аните, защото

иначе при положение, че знаеш, както се разбира от твоите думи, това наистина би било много чуд-
d но. В същност не ни интересува кои са ония хора, при които, ако би отишъл, Менон би се развратил. Нека да са софистите, ако искаш. По-скоро ни кажи, за да облагодетелствуваш този твой стар приятел, при кои учители да отиде в този толкова голям град, за да стане достоен в тази добродетел, която разглеждах преди малко.

Анит: Защо, ти не му ли каза?

Сократ: А, казах му кои според мене са учители по тези изкуства, но въпреки това излиза като че ли нищо не съм казал, ако се съди по това, което казваш. И може би имаш право. Та сега
e твой ред е — отговори при кои атински учители да отиде? Кажи чието име пожелаеш.

Анит: Защо да казвам името само на един? Та на когото добър и честен атинянин[29] да попадне, всеки би го направил по-добър, отколкото биха сторили това софистите, стига само да пожелае да го слуша.

Сократ: Тези, добрите и честните, от само себе си ли са станали такива? При никого ли не са учили и наистина ли са в състояние други да
93 учат на това, на което те самите не са се научили?

Анит: Според мен научили са го от предците си, които са били добри и честни. Или не смяташ, че в този град е имало много ценни мъже?

Сократ: Моето мнение, Аните, е, че тук има отлични в политиката мъже и че е имало и преди, не по-малко от сега. Но нима е имало отлични учители по собствената им добродетел? Това е впрочем въпросът, за който става дума сега. Не дали има или не отлични мъже в този град, нито дали е имало в миналото, ами дали може човек
b да се научи на добродетел — това вече толкова време търсим. Това търсим и това изследваме: дали отличните мъже и сегашни, и предишни, са могли тази добродетел, която са притежавали в съвършенство, и на друг да я предадат или тя е нещо, което не може да се предава, нито да се приема и на друг да се предава. Това е, което ние отдавна изследваме, аз и Менон.

c *Разглеждане на няколко примера*

Та и ти мисли тука какво ще отговориш дали, според тебе Темистокъл[30] е бил ценен мъж?

Анит: Да, наистина, от всички най-ценен.

Сократ: Следователно и ценен учител, ако изобщо някой е бил учител по собствената си добродетел, така ли?

Анит: Предполагам би бил, ако само пожелаеше.

Сократ: Добре, ами мислиш ли, че той не би пожелал и други някои да станат добри и честни, и най-вече неговият собствен син? Или мислиш, че му завижда и нарочно не му предава доб-
d родетелта, в която е бил съвършен? Не си ли чул, че Темистокъл е научил Клеофант, сина си, как да стане отличен ездач? Клеофант например успявал да стои прав на коня и да хвърля от него копие, а и много други чудни неща изпълнявал — на всичко това го научил Темистокъл, като го образовал дотолкова, доколкото зависи от един отличен учител. Или не си слушал за това от по-възрастните?

Анит: Слушал съм.

Сократ: В такъв случай наистина никой не би упрекнал сина му за това, че не бил надарен по природа.

e Анит: Навярно не би.

Сократ: Добре, ами следното, че Клеофант, синът на Темистокъл, е станал мъж съвършен и образован като баща си, чувал ли си за това било от млад, било от стар?

Анит: Не, разбира се.

Сократ: Дали тогава да смятаме, че е искал да научи сина си на тези неща, докато в знанието, в което той самият е бил вещ, не е искал да го направи по-ценен от съседите му, ако изобщо добродетелта би била нещо, на което човек да може да се научи?

Анит: Навярно не, кълна се в Зевс.

Сократ: Ето в същност какъв учител по добродетел е този, за когото признаваш, че е между
94 най-ценните от предците. Впрочем да видим и друг,

Аристид, сина на Лизимах. Не си ли съгласен, че е бил отличен учител?

Анит: Разбира се, напълно съм съгласен.

Сократ: Е, та той не е ли образовал сина си Лизимах[31] дотолкова, доколкото това е зависело от учителите, по най-прекрасния за един атинянин начин? Според теб не го ли е направил по-съвършен от когото и да било друг мъж? Нали с него отдавна общуваш — виждаш какъв е. Ако пък искаш, да вземем Перикъл, един великолепно обра-
b зован мъж. Знаеш ли, че е отгледал двама сина, Парал и Ксантип?[32]

Анит: Да, знам.

Сократ: Тях, както знаеш, ги е обучил като ездачи, които не отстъпват на никой атинянин. И на музика, и на борба, и на всичко друго, което се отнася до изкуството, не по-зле ги е научил. По такъв начин не е ли искал да ги направи отлични мъже? Според мен — искал е, обаче на това едва ли човек може да се научи. И за да не си помис-
c лиш, че само малко хора, и то измежду най-негодните атиняни, са неспособни за тази работа, припомни си, че Тукидид[33] също е отгледал двама сина, Мелесий и Стефан, и че ги е образовал добре. А се и борели най-добре от всички атиняни. Защото единия дал да се обучава при Ксантий, а другия — при Евдор, които са минавали горе-долу за най-силни от всички тогавашни борци. Или не си спомняш?

Анит: Разбира се, чувал съм.

Сократ: Тогава не е ли ясно, че той никога не би ги оставил неизучени стига само добродетелта да е била нещо, което човек би могъл да изучи? Та нали за което е трябвало да изразходва средства, по него е изучил синовете си, а за което не е
d било нужно, като похарчи пари, да ги направи ценни мъже, по него не ги изчуил? Или може би според тебе Тукидид е бил незначителен човек и не той е бил мъжът с най-много приятели сред атиняните и съюзниците им? От прочут род, с голямо влияние в Атина и в останалите гръцки градове, ако добродетелта би могла да се изучи, той би намерил някой, който е щял да направи съвършени

синовете му — някой негов съгражданин или някой чужденец, ако той самият не би могъл да стори това поради обществената си заетост. Ала,
e приятелю Аните, едва ли добродетелта е нещо, на което човек може да се научи.

Анит: Имам чувството, Сократе, че ти е лесно да черниш хората. Та бих те посъветвал, ако желаеш да ме послушаш, да бъдеш внимателен. Навярно и в друг град е лесно да се прави зло на хората, отколкото добро, но в този е съвсем лесно.[34] И предполагам, че и сам го знаеш.

Подновяване на диалога с Менон: добродетелта е нещо, което не може да се преподава.

95 Сократ: Меноне, Анит ми изглежда сърдит и никак не се учудвам: той смята, че най-напред аз злословя за тези мъже, а след това — че самият той е един от тях. Обаче, ако някога разбере какво е да се клевети някой, би престанал да се сърди. За сега не знае. Но я ми кажи, нямате ли вие при вас добри и честни мъже?

Менон: Разбира се.

b Сократ: Добре, ами искат ли те самите да станат учители на младите и да признаят, че са учители по добродетел, както и това, че добродетелта може да бъде научена?

Менон: Не, кълна се в Зевс, Сократе, но би могъл веднаж да ги чуеш да казват, че може, а друг път — че не може.

Сократ: Тогава да твърдим ли, че тези хора са учители по този предмет, без те самите да признават това?

Менон: Мисля, че не е правилно, Сократе.

Сократ: Защо, ами тези, твоите софисти, които сами се обявяват за учители, мислиш ли, че
c са учители по добродетел?

Менон: Точно за това, Сократе, се възхищавам аз на Горгий, че никога няма да го чуеш да обещава такива неща, напротив — и другите осмива, щом ги чуе да обещават. Той смята, че трябва да се подготвят хора, способни да си изразяват мислите.

Сократ: Следователно ти не считаш софистите за учители?

Менон: Не мога да кажа, Сократе. Защото аз самият съм като много други: веднаж мисля, че са, друг път, че не са.

d Сократ: Знаеш ли, че не само ти и другите, политиците, смятате, че веднаж добродетелта е нещо, което може да се научи, а друг път, че е нещо, което не може, но и че Теогнид, поетът, същото твърди?

Менон: В какви стихове?

Сократ: В елегиите си, където казва:

И с тези пий и яж, и сред тези
сядай, бъди приятен за ония, които имат голяма власт. Защото от почтените на почтени неща ще се научиш. Ако ли с непочтени общуваш, ще загубиш и ума ,който имаш сега.[35]

Разбираш ли, че в тези стихове говори за добродетелта като за нещо, което може да се научи?

Менон: Очевидно е.

Сократ: А в други, ако продължим малко, казва приблизително:

Ако можеше да се направи, казват и да се постави разум в човека
многобройни и големи възнаграждения биха си докарали

тези, които са способни да го направят и

никога от добър баща не би се родил лош син,
96 *ако се вслушва в мъдри съвети. Но учейки, ти никога не ще направиш лошия човек добър.*

Схващаш ли, че той самият пак за същите работи си противоречи?

Менон: Очевидно.

Сократ: Можеш ли тогава да ми кажеш дали има друго, каквото и да било, за което тези, които непрекъснато твърдят че могат да го преподават, да бъдат признавани не само за неспособни да го преподават на други, но и да се смята,
b че те самите от това нищо не разбират и опорочават тъкмо този предмет, по който твърдят, че са учили, докато в същото време ония, за които всич-

ки са съгласни, че са добри и честни, веднъж твърдят, че тъкмо това може да бъде научено, а друг път, че не може? Та за такива, които така са се объркали, би ли твърдял, че могат действително да бъдат учители по каквото и да било?

Менон: Не, разбира се, кълна се в Зевс!

Сократ: Тогава, ако нито софистите, нито добрите и честните могат да бъдат учители по този предмет, става очевидно, че няма никои други, които да могат, нали?

Менон: Мисля, че няма.

c Сократ: А като няма учители, няма и ученици, нали?

Менон: Струва ми се, че е така, както казваш.

Сократ: Съгласихме се напълно, че предмет, по който няма нито учители, нито ученици, не може да бъде научен, нали?

Менон: Съгласихме се.

Сократ: В такъв случай по добродетел никъде няма учители, така ли?

Менон: Така е.

Сократ: И, разбира се, щом няма учители, няма и ученици?

Менон: Така изглежда.

Сократ: Следователно и добродетелта не би могла да се изучи, нали?

Тогава какво е добродетел? Едно правилно мнение

Менон: Изглежда не би могла, ако правилно сме разсъждавали. Така че d наистина се учудвам, Сократе, дали има изобщо добри мъже и дали има някакъв начин, по който те се раждат и стават добри.

Сократ: Опасявам се, Меноне, че аз и ти сме едни негодни мъже, и че нито тебе Горгий те е образовал достатъчно, нито пък мене Продик[36]. И затова преди всичко ние трябва да обърнем внимание на самите нас и да потърсим някой, който да ни направи по някакъв начин по-добри. Говоря това,
e като имам пред вид нашето изследване отпреди малко, че за нас по един смешен начин остана незабелязано, че не само като се ръководят от знанието хората, могат да уреждат добре работите си.

Така може би ни е убягнало да узнаем по какъв начин хората стават добри.

Менон: Какво искаш да кажеш с това, Сократе?

97 Сократ: Следното: съвършените мъже трябва да са полезни — с право се съгласихме, че не може и да бъде другояче. Или не е така?

Менон: Така е.

Сократ: И че ще бъдат полезни, ако правилно ръководят нашите работи и за това, струва ми се, се съгласихме, нали?

Менон: Да.

Сократ: И че не може да се ръководи правилно, ако човек не е разумен — изглежда, че с това неправилно сме се съгласили.

Менон: Какво в същност искаш да кажеш?

Сократ: Ще кажа. Ако някой, който знае пътя за Лариса или за където искаш другаде, тръгне и поведе и други, това не значи ли, че правилно и добре ги е повел?

Менон: Да.

b Сократ: Добре, а ако някой правилно прецени кой именно е пътят, но не е вървял по него, нито го знае, не би ли могъл и той правилно да ги поведе?

Менон: Да.

Сократ: И докато той има правилно мнение[37] за това, което другият знае, той никак няма да бъде по-лош водач, предполагайки истината и без да разсъждава, за разлика от другия, който разсъждава за това.

Менон: Никак.

Сократ: Тогава справедливото мнение за правилността на едно действие не е по-лош водач от разума. И това е именно онова, което пропуснахме преди малко, разсъждавайки за добродетелта и какво е тя, както казвахме, че единствено разумът ни ръководи в правилното действие. Следова-
c телно и мнението е било нещо правилно.

Менон: Несъмнено.

Сократ: Следователно правилното мнение е по-малко полезно от знанието.

Правилното мнение и науката

Менон: Разбира се, дотолкова, Сократе, доколкото владеещият знанието винаги може да улучи, докато владеещият правилното мнение ту улучва, ту не.

Сократ: Какво искаш да кажеш? Че този, който винаги има правилно мнение, не винаги би могъл да сполучи ли? И то тъкмо докато преценява правилно?

Менон: Принуден съм да призная, че е така. И затова се учудвам, Сократе, щом като нещата стоят така, тогава с какво въобще знанието е мно-
d го по-ценно от правилното мнение и коя е причината те да са две различни неща.

Сократ: В същност знаеш ли защо се учудваш, или аз да ти я кажа?

Менон: Добре, кажи ми.

Сократ: Причината е в това, че ти не си обърнал внимание на статуите на Дедал[38]. Навярно нямате при вас.

Менон: За какво в същност ми казваш това?

Сократ: За това, че и те, ако не са завързани, изплъзват се и избягват, а ако са завързани, остават.

Менон: Е, и тогава?

e Сократ: И тогава, ако някое от тези творения бъде развързано, то вече не заслужава да получи добра цена — ще струва един избягал роб. Именно защото не остава. И напротив — завързано то струва много, защото е прекрасно творение. В същност какво имам пред вид, като ти говоря тези работи? Имам пред вид мненията, и то правилните. Защото правилните мнения, колкото време остават такива, все са нещо прекрасно и
98 създават всякакви блага. Но те не желаят да останат дълго време, ами бягат от душата на човека, така че не струват много до момента, в който някой не завърже умишлено самите им основания. А това е, приятелю Меноне, припомнянето, както се съгласихме в предишната част на разговора ни. Та след като бъдат завързани, първо, стават зна-

ния, а после устойчиви. И поради това знанието е нещо по-ценно от мнението и се различава от правилното мнение по свързаността си.

Менон: Кълна се в Зевс, Сократе, вероятно е нещо такова.

b Сократ: И все пак аз не като сведущ твърдя това, ами налучквам. Но че правилното мнение и знанието са нещо различно, в това съм съвсем сигурен и не налучквам. Ако твърдя, че изобщо знам нещо, а за малко неща бих твърдял това, то именно горното бих поставил на първо място между нещата, които знам.

Менон: Наистина правилно казваш, Сократе.

Сократ: Добре, ами не е ли правилно и следното: че правилното мнение, ръководейки, постига във всяко действие резултат не по-лош от този, който постига знанието?

Менон: Струва ми се, че и тука си прав.

c Сократ: Следователно в действията правилното мнение в нищо не е по-долу от знанието, нито пък по-малко полезно, както и някой човек с правилно мнение не стои по-долу от друг, който притежава някакво знание.

Менон: Така е.

Рекапитулацията на положенията, по които е постигнато споразумение

Сократ: И все пак ние се споразумяхме, че ценният мъж е полезен.

Менон: Да.

Сократ: И тъй, понеже не само знанието създава ценни и полезни за държавата мъже, но също така и првилното мнение, и понеже хората по природа не притежават нито едно от тези две неща, нито знание, нито правилно
d мнение... или според тебе те притежават и двете неща по природа?

Менон: Съвсем не.

Сократ: Тогава, след като тези неща не са дадени по природа у човека, не би имало и добри по природа мъже.

Менон: Разбира се, не.

Сократ: Понеже наистина не са дадени по природа, да видим по-нататък дали могат да се научат.

Менон: Да.

Сократ: И тъй не приехме ли, че са усвоими, при условие, че добродетелта е знание?

Менон: Да, приехме.

Сократ: И че ако добродетелта е нещо, което може да се научи, би била знание?

Менон: Разбира се.

e Сократ: И ако наистина имаше учители, би била усвоима, а ако нямаше — не би била, така ли?

Менон: Така.

Сократ: Освен това ние се съгласихме, че по този предмет няма учители, нали?

Менон: Така е.

Сократ: И тъй съгласихме се, че тя нито е усвоима, нито е знание, така ли?

Менон: Точно така.

Сократ: Обаче сме съгласни, че тя наистина е нещо добро?

Менон: Да.

Сократ: И че правилното управление е нещо полезно и добро?

Менон: Точно така.

99 Сократ: Наистина само две неща са в състояние да ни ръководят правилно: това са истинското мнение и знанието, с които човек правилно се ръководи. А що се отнася до случайно станалите неща — те стават без човешка намеса. А което човек направлява към правилното — това става с две сили: истинското мнение и знанието.

Менон: И аз така мисля.

Сократ: Следователно, понеже не е нещо усвоимо, то добродетелта все още не може да стане знание, така ли?

Менон: Очевидно не.

d Сократ: И тъй от тези две неща, добри и полезни, едното се оказа липсващо, а в политическата дейност знанието не би могло да бъде водач.

Менон: Според мене, не.

Заключение: правилното мнение е божествен дар

Сократ: По такъв начин, без да са образовани и без знания, такива мъже като Темистокъл и като тези, за които преди малко ни говореше Анит, са управлявали гра-

довете. Затова и не са могли да направят от други това, което те самите са били, понеже те са станали такива без помощта на някакво знание.

Менон: Вероятно е така, Сократе, както ти казваш.

Сократ: В такъв случай, ако не е със знание, то с вярно мнение се осъществява останалото. С негова помощ политиците управляват успешно
c градовете си, отнасяйки се към знанието по същия начин, както гадателите и боговдъхновените прорицатели. Защото те казват истината, и то често, без да знаят нищо за нещата, които говорят.

Менон: Изглежда, че е така.

Сократ: Значи, Меноне, струва си да наричаме божествени тези мъже, които, без да са знаещи, довеждат до щастлив край много и важни дела с действие и слово, така ли?

Менон: Разбира се.

d Сократ: И тъй правилно бихме нарекли божествени мъжете, за които току-що говорихме, прорицатели, пророци и всякакви поети. А също и за политиците бихме казали, че не са по-малко божествени и че са вдъхновени, както и че се въодушевяват, екзалтирани от бога, всеки път, когато успяват да извършват със словата си многобройни и велики дела, без да имат знания по това, за което говорят.[39]

Менон: Точно така.

Сократ: А и жените, Меноне, наричат ценните мъже божествени. Лаконците например, когато похвалят някой такъв мъж, казват: „Той е божествен мъж."

e Менон: Наистина, Сократе, очевидно имат право. Въпреки че този тук, Анит, сигурно е недоволен от твоите думи.

Сократ: Хич не ме е грижа, Меноне. С него пак ще си поговорим. Но ако днес ние в целия този наш разговор сме разсъждавали и говорили хубаво, то излиза, че добродетелта не е дадена по природа и не е нещо, което може да се изучи, ами идва като божия участ, без участието на ума, у тези, при които идва, освен ако сред политиците ня-
100 ма такъв политик, който би бил способен да на-

прави и друг някой политик. Ако би имало такъв мъж, то би могло да се каже за него почти същото, каквото е казал Омир: че е такъв сред живите, какъвто е сред мъртвите Тирезий, говорейки за него, че „единствен в Ада има ум, а другите се носят като сенки".[40] Съвсем същото би представлявал един такъв мъж с добродетелта си сред нас — нещо действително край сенки.

Менон: Великолепно го каза, Сократе.

Сократ: Та от това наше разсъждение, Меноне, става очевидно, че добродетелта у тези, които са я постигнали, идва като божия участ. А ясно ще разберем какво е тя тогава, когато, преди да търсим по какъв начин идва у хората, се заемем да изследваме какво е сама за себе си.

Е, време ми е да тръгна нанякъде. А ти в това, в което сам се убеди, убеди и твоя приятел Анит,
c за да се успокои. Понеже, ако успееш да го убедиш, това може да се окаже полезно и за атиняните.

МЕНЕКСЕН

Сократ, Менексен

Въведение — срещата на Сократ и Менескен

Сократ: Откъде идва Менескен, от агората ли?

Менескен: От агората, Сократе, и от булевтерия.[1]

Сократ: Каква работа си имал в булевтерия? Или е ясно в същност — смяташ, че вече привършваш с образованието си и с философията.[2] И понеже вече се чувствуваш в състояние, чудако, замисляш да се обърнеш към по-големи дела и се заемаш да ни управляваш нас, по-възрастните, ти,
b който си толкова млад, та да не престане да ни дава постоянно попечител вашият дом,[3] така ли?

Менексен: Ще се постарая, Сократе, стига само ти да позволяваш и да ме съветваш да се заема с управляване. Но не и в противен случай. Сега впрочем ходих в булевтерия, понеже разбрах, че съветът ще избира кой да говори за починалите. Ти знаеш, че се подготвя погребението им.

Сократ: Разбира се. И кого избраха?

Менексен: Никого. Отложиха въпроса за утре. Предполагам обаче, че ще бъде избран Архин или Дион[4].

c Сократ: Във всеки случай, Менексене, изглежда, в много отношения е прекрасно човек да загине на война. Защото получава красиво и великолепно погребение и беден да е умрелият, а също и похвала получава, дори негоден да е, похвала от мъже умни и които говорят не наслука, а от дълго време са подготвили словата си. Те тъй прекрасно похваляват, че като казват за всеки и това, дето се отнася, и това, дето не се отнася за него,[5] и като разнообразяват[6] по най-съвършен на-
235 чин с едни или други думи словата си, те омагьосват душите ни и възхвалявайки по всякакъв начин и града, и загиналите във войната, и всичките ни предци от миналото, и самите нас, които сме още живи, та, похваляван от тях, Менексене, аз се чувствувам толкова издигнат и винаги ги слу-
b шам омагьосан, усещайки, че изведнъж съм станал по-едър, по-знатен и по-красив. И понеже в

повечето случаи все съм съпровождан от чужденци, които слушат заедно с мене, чувствувам, че изведнъж израствам в техните очи. А оставам с впечатление, че и те изпитват същото и за мен, и за останалите ми съграждани — под въздействието на увещанията на оратора започват да се възхищават на града ни повече, отколкото по-рано. И това
c възвишено чувство ме държи повече от три дена. Словото и гласът на оратора така здраво обземат слуха ми, че едва на четвъртия или петия ден си спомням за себе си и започвам да усещам на кое място на земята живея. До тоя момент само дето не си мисля, че съм на Островите на блажените.[7] Тъй способни са ни ораторите.

Менексен: Ти, Сократе, постоянно си правиш шеги с ораторите. Впрочем аз очаквам, че в настоящия случай избраният няма да успее много. Защото изборът се наложи съвсем внезапно, тъй че говорещият ще е принуден навярно почти да импровизира.

d Сократ: Едва ли, добри ми друже! Всеки един от тях разполага с готови слова, а освен това и не е трудно да се импровизира — поне на подобна тема. Защото, ако трябваше да се произнесе похвала за атиняни пред пелопонесци или за пелопонесци пред атиняни,[8] би имало нужда от добър оратор, за да успее да ги убеди и да се отличи. Но когато човек се бори за отличие пред тия именно, които и хвали, не е толкова трудно да го сметат за добър оратор.

Менексен: Не го ли смяташ за трудно, Сократе?

Сократ: Не, разбира се, в Зевс се кълна!

Менексен: Или мислиш, че ти лично би бил в състояние да произнесеш слово, ако е нужно и
e ако съветът те избере?

Сократ: За мене поне, Менексене, няма нищо чудно в това да мога да го произнеса, след като имам по реторика за учителка една не съвсем обикновена жена. Напротив — тя е направила добри оратори и мнозина други, и едного, който е особено изтъкнат сред елините — Перикъл, синът на Ксантип.

Менексен: Коя е тази жена? Или очевидно
имаш пред вид Аспазия?[9]
Сократ: За нея говоря. Все пак и Конос[10], си-
на на Метробий, трябва да спомена. Те двамата са
236 ми учителите — той по музика, а тя по реторика.
Та няма нищо чудно, че човек с такива възпитате-
ли е способен да говори. Но и който е получил по-
лошо образование от мене и е учил музика при
Лампрос, а реторика при Антифонт[11] от дема Рам-
нунт, и той все пак, похвалявайки атиняни пред
атиняни, би могъл да си спечели добро име.
Менексен: Е, и какво ще кажеш, ако ти
трябваше да говориш?
b Сократ: Аз лично от себе си може би ни-
що. Но вчера слушах Аспазия да произнася над-
гробна реч за същите тия събития. Чула за това,
което говориш, че атиняните се канят да избират
кой да говори. Във връзка с това тя ми изложи
какво трябвало да се каже. Едни от нещата им-
провизира в момента, а другите беше премислила
по-рано, когато според мен е съчинявала надгроб-
ната реч, произнесена от Перикъл[12], слепвайки един
вид нейните останки.
Менексен: А дали ще можеш да си спомниш
това, което е казала Аспазия?
Сократ: Разбира се, ако държа да не сбър-
кам — все пак съм неин ученик. Насмалко щях и
c пръчка да получа, задето го забравих.
Менексен: Тогава защо не го предадеш?
Сократ: Но внимавай да не ми се разсърди
учителката, че ѝ разнасям словото!
Менексен: Няма да ти се разсърди, Сокра-
те. Но кажи го! Голямо удоволствие ще е за мене
да говориш независимо какво — било от Аспазия,
било от друг. Само говори!
Сократ: Но може би ще ми се присмееш, ако
решиш, че съм вече стар, а още ме занимават де-
тинщини.
Менексен: Ни най-малко, Сократе! Но го-
вори, както искаш!
Сократ: Добре, трябва все пак да ти угодя.
Тъй че, ако ме накараш да си смъкна дрехата и
да затанцувам,[13] дори и това ти желание бих удов-

d летворил, щом като сме сами все пак. Но слушай! Започвайки да говори за самите покойници, тя каза, доколкото си спомням, следното:

Словото на Аспазия. Увод

„На дело нашите покойници имат това, което им подобава и сега те се отправят по неизбежния път, изпроводени общо от целия град и отделно от своите близки. Но законът нарежда да се отдаде на
e падналите останалата почит със слово и трябва да я отдадем. Защото, сторени ли са прекрасни дела, с прекрасно изречено слово, слушателите зачитат паметта на тия, които са ги сторили. От такова слово именно има нужда този, който желае добре да възхвали умрелите, а живите да ободри благо, като препоръча на братята и на техните потомци да им подражават в тая тяхна добродетел и като утеши бащите и майките, и ако имат още по-възрастни предци. Та кое слово би постигнало тия цели? Или откъде би било правилно да започнем, ако се заемем с похвалата на благородни мъже, които приживе доставяха радост на близките си със своята добродетел, а със смъртта заплатиха спасението на живите? Аз смятам, че както те бяха благородни по природа, тъй е и естествено човек да ги похвалява. Бяха благородни поради това, че са създадени от благородни. Затова да възхвалим най-напред благородния им произход, а на второ място
b възпитанието и образованието им. След това нека да представим изпълнението на техните дела, колко прекрасно и достойно за себе си те се показаха в тях.

Похвала на Атика

Най-важното в техния благороден произход беше, че потеклото на предците им не е чуждо и че не показва потомци-пришълци, дошли в страната им отдругаде, а местни жители,[14] действително обитавали и живели в родината си и отглеждани не от мащеха като дру-
c гите, ами от майката земя, в която са живели. Умрели, те лежат сега по родните места на тая, която ги е родила, отгледала и приела в лоното си. За-

това е най-справедливо да се отдаде почит на самата майка, защото по този начин се почита и техният благороден произход.

Нашата земя заслужава да бъде похвалявана и от всички хора, не само от нас — и за много други неща, но на първо място и най-вече за това, че е обичана от боговете. Свидетелство за това
d твърдение е враждата и раздорът между боговете, спорили за нея.[15] Тази земя, която са хвалили богове, би ли било справедливо все пак да не я хвали цялото човечество? На второ място, тя с право може да бъде възхвалена за това, че на времето, когато цялата земя е създавала и раждала всякакви същества — животни и растения, по това време нашата земя беше чиста и безплодна за диви животни, но си избра измежду живите същества и създаде човека, който и надвишава по разум останалите същества, и единствен почита правдата и боговете. Важно свидетелство в подкрепа на това твърдение е, че тази земя роди както предците
e на загиналите, тъй и нашите предци.

Всяко същество, което ражда, притежава и храната, подходяща за потомството, което ражда. Явно по това се различава жената истинска майка от неистинската, която подхвърля рожбата си, ако ѝ липсва извор да я прехранва. За което именно и нашата земя и майка предлага убедително свидетелство, че хората са нейно създание. Единствена на онова време и първа тя е произвела прехрана на човека в плода на житото и ечемика,[16] които най-прекрасно и най-добре хранят човешкия
238 род, понеже наистина тя е създала човешкото същество. А повече за земята, отколкото за жената, е редно да се приеме подобно свидетелство. Защото не земята подражава на жената с бременността и раждането, а жената на земята. Нашата земя не запази за себе си тоя плод, но го раздели и с останалите хора. Подир това тя произведе за своите потомци плода на маслината, добро сред-
b ство при физическо усилие. И след като ги отгледа и доведе до зряла възраст, доведе им за ръководители и учители богове. Техните имена трябва да оставим настрана при подобен случай[17] —

те ни създадоха средствата за живот и с оглед на всекидневната нужда ние бяхме първите, които те обучиха на занаяти и които научиха как се набавя и как си служи човек с оръжие за защита на своята страна.

Прослава на атинското обществено устройство

С такъв произход и получили такова образование предците на загиналите си създадоха през своя живот обществено устройство, за което е правилно
c да си припомним накратко, защото то възпитава хората, прави ги добри, ако е прекрасно, а лоши, ако е лошо. Та понеже в прекрасно обществено устройство се възпитаха нашите предци, необходимо е да изясним какво е това устройство, на което дължат добрите си качества и ония предци, и съвременните граждани, към които се числят и тия покойници. Впрочем самото обществено устройство и тогава е било, и сега е власт на най-добрите. Ние и сега си служим с него, както и почти през цялото време до тоя момент. Един го нарича демокрация, а друг с друго име, което му харесва, но в действителност то е власт на най-добрите (аристо-
d кpация) с одобрение на множеството. Защото ние винаги сме имали царе — веднъж по кръв, друг път изборни.[18] Но множеството, което в повечето случаи държи в свои ръце работите на града, дава ръководните длъжности и властта на тия, за които се достигне до мнение,[19] че са най-добри. И нито физическата слабост, нито бедността, нито неизвестността на предците е попречило някому да се домогва до властта. И никой не е бил на почит поради качества, противоположни на тия, както в другите градове. Но една е отсъдата — има власт и стои начело този, за когото се достигне до мне-
e ние, че е добър или знаещ.

Причината да имаме това обществено устройство е равенството в рождението. Защото другите градове са съставени от хора с разнообразен произход и от неравни, така че се получава неравенство и в обществения им строй под формата на тирания или олигархия. Затова те съжителствуват, като се смятат помежду си едни роби, а други гос-

239 подари. А ние и нашите хора, родени като братя от една майка, не смятаме за редно да бъдем нито роби, нито господари един за друг. Напротив — равенството в рождението, което ни е по природа, ни заставя да се стремим към равноправие по закон и никому другиму да не отстъпваме помежду си освен на доброто име в добродетелта и разума.

Историята на Атина. Митическото време

Като следствие на това именно и бащите на тия паднали, и нашите бащи, и те самите, израснали в пълна свобода и благородни по произход, се проявиха с много и прекрасни дела пред всички хора — и в частния си живот, и на общественото поприще,
b понеже смятаха, че в името на свободата е нужно да воюват с елини в защита на елини и с варвари в защита на всички елини. Времето е кратко, за да се разкаже по достойнство как те отблъснаха Евмолп и амазонките, нападнали страната ни, и как тия още преди тях, и как защитиха аргейците срещу кадмейците и хераклидите срещу аргейците[20]. А и поети вече прекрасно са възпели тяхната доблест в стихове и са я направили достояние на всички хора. Затова, ако се заемем да възвеличим същите събития в немерена реч, навярно бихме се
c оказали на второ място. Та поради тази причина мисля да оставя тия събития, понеже те са достойно отбелязани. Но за което още не се е залавял поет, за да го прослави според достойнството му и което все още е предмет на домогване, мисля, че за него трябва да припомня, като го възхваля и препоръчам и на други да го предадат в лирически песни[21] и в други видове поезия по начин, достоен за извършилите го.

Гръко-персийските войни

Ето началото на това, за което говоря. Потомците на тая земя, нашите роди-
d тели, спряха персите, владетелите на Азия, които се опитваха да поробят Европа. За тях е и справедливо, и нужно да си припомним и да възхвалим тяхната добродетел. Ако човек иска добре да я възхвали, редно е в същност

да погледне на нея, пренасяйки се мислено в оно-
ва време, когато цяла Азия вече робуваше на тре-
тия цар. Първият, Кир, като освободи своите съ-
e отечественици — персите, пороби ги в надменността
си заедно с господарите меди и подчини на своята
власт цяла Азия чак до Египет. Неговият син по-
кори Египет и Либия дотам, додето можа да настъ-
пи. А третият, Дарий[22], достигна по суша до гра-
ниците на скитската държава и наложи с кораби
240 властта си над морето и островите, тъй щото ни-
кой да не може да иска да му съперничи. И поро-
бена беше свободната воля на всички хора. Тол-
кова много, големи и войнствени народи беше за-
робила персийската държава.

Хвърляйки вина срещу нас и еретрийците и со-
чейки като предлог това, че сме замисляли зло сре-
щу Сарди, като прати петдесет мириади войници на
транспортни кораби и триста бойни съда начело с
Датис[23], Дарий му каза да иде и да доведе ати-
няните и еретрийците, ако иска главата му да ос-
тане на раменете. Като отплува за Еретрия срещу
b мъже, които бяха най-прославени в делото на вой-
ната измежду тогавашните елини и не бяха мал-
ко, Датис ги подчини за три дена, и за да не се
измъкне никой, обискира цялата им страна по
следния начин. Отидоха до границите на еретрий-
ската земя неговите войници и като я обхванаха
от море до море, уловиха се за ръце и преминаха
през цялата страна, за да могат да кажат на ца-
ря, че никой не им се е изплъзнал. Със същото на-
c мерение те се вдигнаха от Еретрия и пуснаха котва
в Маратон, все едно че нямаше никаква пречка
да поставят и атиняните в същия този ярем заед-
но с еретрийците и да ги отведат. Част от тия съ-
бития бяха станали, други се подготвяха, но никой
от елините не се притече на помощ[24] нито на срет-
рийците, нито на атиняните освен лакедемонците —
те пристигнаха на другия ден след битката. До-
като всички останали се уплашиха и запазиха спо-
d койствие, предпочитайки да оцелеят за момента.

Ако се пренесе в същност в онова време, човек
би разбрал каква доблест притежаваха тия, кои-
то посрещнаха войската на варварите при Маратон,

наказаха тяхната надменност и вдигайки първи паметник за победата си над тях, поведоха останалите елини и им показаха, че войската на персите не е непобедима и че всяко множество и бо-
e гатство отстъпва пред добродетелта. Затова аз твърдя, че тия мъже са бащи не само на нас самите, но и на свободата — на нашата и на всички, които населяват този бряг. Защото, отправяйки поглед към това дело и към следващите битки, елините дръзваха да се излагат на опасности за спасението си и тъй станаха ученици на воювалите при Маратон.

241 Та на тях трябва да отреди първа награда нашето слово, а втора на тия, които воюваха и победиха в морските битки при Саламин и Артемизион[25]. Впрочем много са и на тези мъже подвизите, за които би могло да се разказва — и на напора на каква сила по земя и по море устояваха, и как я отблъснаха. Но ще припомня това, което според мен е най-прекрасно в тяхното дело: те извършиха онова, което трябваше да следва делото на воювалите при Маратон. Защото тия при Маратон доказаха на елините само това, че да отблъснат многото варвари по суша е по силите и на малцина. Но за
b корабите беше още неясно — персите се ползваха с името на непобедими по море и по броя на съдовете, и по богатство, изкусност и сила. Именно това дело на мъжете, воювали в морските битки тогава, заслужава да възхвалим, че разсеяха това второ спасение на елините, че сложиха край на страха им от числото кораби и мъже. В същност и на едните, и на другите заедно — и на воювалите
c при Маратон, и на участвувалите в морските битки при Саламин се дължи възпитанието на останалите елини, които от едните по суша, а от другите по море, се научиха и привикнаха да не се страхуват от варварите.

Според мене на трето място по числото на примерите за добродетел и по значение за спасението на елините стои делото, сторено в Платея[26], то вече е общо за лакедемонци и атиняни. Те всички отблъснаха най-голямата и най-трудна опасност и поради тоя си подвиг продължават да получават

възхвали и от нас сега, и ще я получават и за в
d бъдеще от нашите потомци. След това събитие
много елински градове бяха още на страната на
варварина, а той сам заявяваше, че той, великият
цар, замисля да се заеме наново с елините. Та
справедливо е да си припомним и за тия, които
довършиха стореното от предното поколение и доведоха докрай спасението, очиствайки и прогонвайки от морето всички варвари. Това бяха ония, които воюваха в морската битка при Евримедонт[27]
и ония, които се отправиха на поход срещу Кипър,
и ония, които отплуваха за Египет и в много други посоки и за които трябва да си спомним и да им
бъдем благодарни, че накараха персийския цар да
се бои и да се грижи за собственото си спасение,
а не да крои планове за гибелта на елините.

Пелопонеската война. Ето това беше войната,
която понесе целият ни
град срещу варварите в името на собственото си
242 спасение и за спасението на останалите, говорещи
същия език. Като настана мир, понеже градът ни
беше ограден с почит, сполетя го това, което обикновено сполита щастливите хора — най-напред
ревност, а след ревността — завист. Което и доведе до война с елините нашия град против неговото желание. После, като избухна войната, влезе
в стълкновение със спартанците при Танагра[28] за
свободата на беотийците. Неясният изход на битката беше решен от стореното по-късно. Враговете
b си отидоха, изоставяйки тия, на които помагаха,
а нашите победиха на третия ден при Енофити и
справедливо върнаха несправедливо прогонените.
Те именно първи след войната с персите помагаха
в името на свободата вече на елини срещу елини,
c показаха се доблестни мъже и като освободиха
тия, на които се притекоха на помощ, бяха почетени от града и първи бяха положени в тази гробница.

След това войната обхвана много градове и
всички елини нахлуха с войски да пустошат земята ни, отплащайки се незаслужено на нашия град
за сторените добрини. Нашите ги победиха в морско сражение и плениха техните водачи, спартан-

ците при Сфактерия. Въпреки че можеха да ги
d избият, пощадиха ги, върнаха ги и сключиха мир,[29]
защото смятаха, че срещу еднородци е редно да
се бият до победа, а не да погубват елинската общ-
ност поради гнева на своя град. Докато срещу
варварите те смятаха, че е редно да се бият до
пълно унищожение. Та заслужено е да похвалим
тия мъже, които воюваха в тази война и които
лежат тук, задето доказаха, че не е имал право
да се съмнява, ако някой се съмнява, както в пре-
дишната война с варварите, дали има други по-
доблестни от атиняните. Защото тогава, надмог-
e вайки вдигналата се на война срещу тях Елада и
подчинявайки водачите на останалите елини, те
показаха, че могат да победят със свои сили тия,
ведно с които победиха преди време варварите с
общи усилия.

След тоя мир избухна трета война[30] — неочак-
вана и страшна, и в нея загинаха много доблест-
ни мъже, които лежат тук. Това са, от една страна,
мнозината, вдигнали в Сицилия толкова победни
243 знаци за свободата на леонтинците, на които, за
да помогнат, верни на дадената клетва, те отплува-
ха за ония места. Но понеже поради далечното
плуване градът ни се оказа в безизходица и не
можеше да им помогне, те бяха сломени и завър-
шиха с неуспех. Обаче враговете им и воювалите
с тях ги хвалеха за тяхната разумност и доблест
повече, отколкото другите биват хвалени от при-
ятелите си. От друга страна, тук лежат мнозина,
участвували в морските битки в Хелеспонта — в
един ден заловили всички бойни кораби на вра-
b говете и победили много други.

Като казвам, че тази война е страшна и нео-
чаквана, имам пред вид това, че останалите елини
бяха обхванати от такава ревност срещу на-
шия град, че дръзнаха да влязат в преговори с
толкова омразния персийски цар.[31] Когото изго-
ниха с нашите общи усилия, него дръзнаха да до-
ведат със своите собствени сили — варварин сре-
щу елини, да съюзят срещу града ни всички елини
c и варвари. И това в същност разкри силата и войн-
ската добродетел на града. Защото, докато си

мислеха, че той е победен и додето бойните кораби бяха блокирани в Митилена, нашите подготвиха шейсет кораба, за да се притекат на помощ, сами се качиха на тях и проявявайки се по всеобщо мнение като достойни мъже, победиха неприятелите,[32] освободиха своите, но получиха не това, което им се полагаше — телата им не бяха вдигнати от морето и не лежат тук. Трябва винаги да си спомняме за тях и да ги хвалим. Защото благода-
d рение на тяхната войнска добродетел победихме не само в тогавашното морско сражение, но и в останалата война. На тях градът дължи славата си, че никога не би могъл да бъде съкрушен дори всички да го нападнат. И с право се говори това — ние бяхме победени от нашите вътрешни вражди, не от другите. Защото и досега оставаме непобедени от тях, а сами победихме и себе си, и се оказахме победени.

Гражданските междуособици в Атина

e **Подир това**, като се установи мир и спокойствие между нас и другите елини, бяхме обхванати от такава домашна война, че ако на хората би било съдено да живеят в раздори, никой не би пожелал неговият град да прекара тази болест другояче. С колко добро чувство и привързаност се свързаха гражданите от Пирея и от града и против очакването на останалите елини с
244 какво чувство за мярка сложиха край на войната с хората в Елевзин[33]. И за всички тия неща не друго беше причина, а действителното средство, което поражда не на думи, а на дело здрава привързаност към сънародниците. Трябва да си спомняме и за тия, които се избиха един друг в тази война. И с каквото можем при тия обстоятелства — с молитви и жертвоприношения, трябва да се опитаме да ги помирим, като се помолим на техните подземни господари, понеже и ние сме помирени. Защото не тяхната негодност, нито омраза ги доведе до стълкновение един с друг, а нещастният ход на събитията. Ние сами
b сме свидетели, понеже ги преживяваме. И понеже имаме същата кръв като тях, можем да се извиним един друг и за стореното, и за преживяното.

Последните външнополитически събития

Подир това, като се установи пълен мир, нашият
град заживя в спокойствие, като извиняваше варварите, задето с доста-
тъчно зло отвърнаха на злото, сторено им от нас,
но се гневеше на елините, понеже помнеше как те
се отблагодариха за доброто, сторено им от Ати-
c на, правейки съюз с варварите, унищожавайки ко-
рабите, които ги спасиха преди време и събаряйки
стените, с които попречихме да паднат техните. С
намерение вече да не защищава елините, когато
ги заплашва робство, нито един от друг, нито от
варварите, тъй заживя градът. Та, понеже бяхме
настроени тъй, като сметнаха, че с нас, защитни-
ците на свободата, е свършено и че вече нищо не
им пречи да поробват другите, лакедемонците се
d заеха с това.

Има ли нужда да се разпростираме? Защото
не за събития, станали отдавна, нито пред други
очевидци бих говорил, говорейки за следващото.
Сами знаем колко уплашени се обърнаха към гра-
да първенците на Елада — аргейците, беотийците
и коринтийците. А най-невероятното от всичко е,
че и персийският цар изпадна в такова затрудне-
ние, щото не можеше да намери спасение отникъ-
де другаде освен от тоя град, за чиято гибел по-
e ложи толкова старание. И наистина, ако някой би
пожелал да отправи справедливо обвинение сре-
щу нашия град, единствено в това би могъл да го
обвини, да каже, че винаги е бил прекалено със-
традателен и готов да служи на по-слабия. В оня
момент той действително не можа да се удържи и
да спази това, което беше решил — да не помага
никому измежду тия, които постъпиха несправед-
245 ливо с него в случай, че го заплашва робство. Но
склони и се притече на помощ и като помогна на
елините, сам ги отърва от робство тъй, щото да
бъдат свободни, додето не си докараха наново ро-
бия един друг. А на царя той не посмя да помогне
лично, понеже изпитваше срам от победните знаци
в Маратон, Саламин и Платея. Но само позволи
на изгнаници и доброволци да му се притекат на

помощ и тъй го спаси според мнението на всички. След като се укрепи със стена и си построи флот,
b нашият град прие войната[34], защото беше принуден да воюва, и поведе борба срещу лакедемонците в защита на паросците.

Уплашен от града, понеже виждаше, че лакедемонците се отказват от войната по море и в желанието си да се отметне персийският цар поиска елините от Мала Азия, които лакедемонците му бяха предали по-рано като условие, за да бъде съюзник на нас и на останалите ни съюзници, смятайки, че няма да искаме и че това би било предлог за отцепването му. В останалите съюзници той
c се излъга, защото те се съгласиха да му ги дадат. Коринтийците, аргейците и други наши съюзници сключиха с него съглашение и се закълнаха, че ако им предостави средства, ще му отстъпят елините от Мала Азия. Единствено ние не дръзнахме нито да ги отстъпим, нито да се закълнем. Тъй се прояви благородството и свободолюбието на града, твърдостта и здравомислието му, както и природното му отрицателно отношение към варварите. Защото ние сме чисти елини без варварски примес и съжителствуваме не с потомци на Пелопс,
d нито на Кадъм, Египет и Данай,[35] нито с мнозина други варвари по природа, а сме елини по обичаи. Сами елини, ние не живеем премесени с варвари, откъдето иде вродената чиста омраза на нашия град към чуждата природа.

Та наново се оказахме сами, защото не желаехме да извършим грозно и нечестиво дело, като пре-
e дадем елини на варвари. Та изпадайки в същото положение, в което по-рано ни сполетя поражение, с божията закрила доведохме войната до по-добър край от по-рано — останахме и с корабите, и със стените си и излязохме от войната с колониите си.[36] Тъй с удоволствие излязоха от войната и враговете ни. Впрочем и тази война ни отне доблестни мъже, които станаха жертва на трудното местоположение на Коринт и на предателството при
246 Лехей. Доблестни бяха и тия, които освободиха персийския цар и изхвърлиха лакедемонците от морето. Аз ви припомням за тях, а за такива мъже

е редно и вие да отправите похвала и прослава заедно с мене.

Съвети към живите

Та много и прекрасни са споменатите дела на мъжете, които лежат тук, както и на другите, паднали в защита на града. Но още повече и много по-прекрасни са делата, които не бяха споменати. Рече ли човек да изчерпи всички, не биха му стигнали много дни и нощи. Та всеки, който си ги спомня, трябва да увещава като на война техните потомци да не изостават от строя на своите предци и да не вървят назад, отстъпвайки малодушно. Затова и аз, синове на доблестни мъже, сам ви увещавам и сега, и за в бъдеще ще го правя навсякъде, където се срещаме — ще ви напомням и подбуждам да се стараете да
c бъдете възможно най-съвършени. А в момента съм в правото си да кажа това, което вашите бащи ми възложиха да предавам на тия, които оставят след себе си, ако им се случи нещо при предстояща опасност. Ще ви кажа това, което чух от самите тях и което горе-долу те биха ви казали в момента, ако можеха. Основавам се на думите, които говореха тогава. И трябва да смятате, че от тях самите чувате тия думи, които ви предавам. Ето какво говореха.

Съвети на мъртвите
d *към техните синове*

Деца, че сте синове на достойни бащи, се разбира от настоящия случай. При възможността да живеем недостойно, ние предпочитаме по-скоро да умрем достойно, преди да покрием с позор вас и вашите потомци и преди да посрамим нашите бащи и целия си по-раншен род, понеже смятаме, че не заслужава да живее този, който срами своите близки, и че към такъв човек не е настроен приятелски нито някой човек, нито някой бог, нито на земята, нито под земята след неговата смърт. Затова, помнейки нашите думи, с каквото и да се
e занимавате, трябва да го вършите съобразно добродетелта с убеждението, че иначе всяка придобивка и всяко занимание са позорни и лоши. Нито богатството носи красота на този, който го е при-

добил с малодушие — такъв човек е богат за друг, не за себе си, нито телесната красота и сила в случай, че съжителствуват с негоден и страхлив човек, ни се виждат съответствуващи. Напротив — неподходящи са: те разкриват по-добре своя при-
247 тежател и изкарват наяве страхливостта му. Всяко знание, разделено от справедливостта и останалите добродетели, очевидно е хитрост, а не мъдрост. Поради това и в началото, и в края, и през целия си живот насочете изцяло всичките свои усилия да можете да надминете колкото се може повече и нас, и нашите предци по слава. В противен случай знайте, че ако ви надвишаваме по добродетел, нашата победа ни носи срам, докато в случай, че ви отстъпваме, поражението ни носи щастие. Бихме претърпели поражение, а вие бихте по-
b бедили най-вече, ако направите всичко, за да не се ползувате от славата на вашите деди и да не я прахосвате убедени, че за човек, който сам се цени, нищо не е по-позорно от това да се оставя да го почитат не за неговите дела, а за славата на неговите предци. Прекрасно и великолепно съкровище са за потомците почестите на родителите. Но да ползуваш натрупаните средства и почести поради липса на твоя собственост и на твоя прослава и да не предаваш нищо на своите потомци, това е позор и малодушие. Ако изпълните това, което ви съветваме, вие ще дойдете при нас като приятели при приятели, когато ви доведе подобаваща-
c та участ. Но ако не обърнете внимание на думите ни и се окажете страхливци, никой не ще ви приеме с благосклонност. Та нека това да се каже на синовете!

Съвети на мъртвите към техните родители

А бащите и майките ни — на тия, които ги имат — постоянно трябва да се насърчават да понасят колкото се може по-леко нещастието, ако им се случи, а не да се присъединяваме към воплите им.
d Защото те няма да се нуждаят от допълнително безпокойство — достатъчно е това, което им доставя сполетялата ги съдба. Напротив — ще имат нужда от хора, които в желанието си да ги успокоят

и излекуват, им припомнят, че боговете са ги чули за възможно най-голямото, за което са им се молили. Защото са се молили синовете им да станат не безсмъртни, а доблестни и прославени. И те постигнаха тия блага, които са между най-значителните. Не е лесно за смъртен човек всичко в живота да му се случва тъй, както си го мисли. И тия, които понасят мъжествено нещастията, наистина ще бъдат считани за бащи на мъжествени синове и че самите те са като тях. Но ако отстъпват
e пред нещастието, ще породят съмнение, че не са наши бащи или че нашите хвалители не казват истината. Но не бива да става нито едното, нито другото. Напротив — наши хвалители на дело трябва да са най-вече самите те с това, че се показват действително като мъже, които са бащи на мъже.

Мисля, че е права поговорката „Нищо неумерено“[37], останала от старо време. Действително добре е казана. Който за всичко, свързано с благополучието, зависи от себе си или от близките си,
248 а не от другите хора, чиито успехи и неуспехи стават причина да се колебае и неговото положение, този човек си е осигурил благополучие в живота — той е и благоразумен, и храбър, и умен. Той ще следва най-точно поговорката и когато се сдобива с имущество и с деца, и когато ги губи. И понеже се уповава на себе си, няма да го видят нито прекалено радостен, нито прекалено опечален. Такива претендираме, че са нашите бащи и искаме да
b са, и твърдим, че са. А и ние самите се проявяваме сега като такива хора — не негодуваме и не се боим прекалено, ако е нужно в настоящия момент да умрем. И искаме от нашите бащи и майки да изживеят своя останал живот, придържайки се към същия този възглед, и да бъдат сигурни, че ще ни доставят най-голямо удоволствие, ако не ридаят и не ни оплакват. Напротив — ако съществува някакъв начин мъртвите да имат усещане за живите,
c тъй живите биха им причинили най-голямо неудоволствие, като се измъчват и тежко понасят нещастието, а най-голямо удоволствие, ако го понасят леко и умерено. Защото нашият живот вече

клони към най-прекрасната кончина, която може да има човек. Тъй че повече подхожда да му се отдаде почит с прослава, а не с оплакване. Ако оградят с грижи нашите жени и деца, ако се заемат с възпитанието им и насочват натам своето внимание, тъй биха забравили най-добре несгодите на съдбата и биха живели и по-достойно, и по-
d правилно, и по-угодно за нас.

Достатъчно е в същност да отправим тия думи към нашите близки. А към града бихме се обърнали с пожеланието да проявява грижа и за бащите, и за синовете ни, като бди със заслужена почит над старините на едните и като даде нужното образование и възпитание на другите. Но сега сме сигурни, че и да не отправим това пожелание, градът ще прояви достатъчно грижа.

Увещание на самия оратор

Та тия думи, синове и родители на загиналите, ни възложиха да ви предадем те и аз гледам да ви ги предам, колкото по-старателно мога. И сам
e аз моля от тяхно име — синовете им да подражават на своите бащи, а бащите им да бъдат спокойни за себе си, понеже ние и частно, и обществено ще бдим и ще проявяваме грижа за техните старини навсякъде, където някой гражданин срещне някой от техните родители. А в грижата на града навярно и сами сте уверени в това, че установил закони за децата и родителите на загиналите във война, той проявява за тях повече грижи, отколкото за останалите граждани: наредил е на държавната служба, която е най-висша,[38] да пази да не се
249 върши неправда спрямо техните бащи и майки. А синовете им отглежда сам, като се старае сирачеството да остане, колкото се може по-незабелязано за тях, изпълнявайки, додето още са малки, ролята на баща. А когато достигнат възрастта на мъжа, отправя ги към тяхното имущество, като ги снабдява с пълно въоръжение. Посочва и им припомня бащините дела, като им дава инструмен-
b тите на бащината добродетел и едновременно с това като един вид добро знамение правото да се отправят за пръв път към бащиното огнище,[39] за

да го владеят вече въоръжени със сила. Градът никога не пропуска да почете тях, мъртвите, като урежда ежегодно да се празнува общо от всички обичайният празник, който се прави и за всеки отделно. Освен това той е уредил гимнастически и конни състезания, както и по всички музикални
c дисциплини, поемайки направо ролята на син и на наследник за умрелите, и на баща за синовете, и на настойник за родителите, грижейки се неотстъпно за всички във всичко. Като имате пред вид тия неща, трябва да понасяте по-кротко нещастието. Защото по този начин ще станете по-скъпи и за мъртвите, и за живите и ще ви бъде съвсем лесно както да служите на града, тъй и да приемете неговите грижи. А сега вече вие, и всички останали, общо оплачете загиналите според закона и си идете.“

Заключение

Ето ти, Менексене, това е словото на милетчанката Аспазия!

Менексен: Кълна се в Зевс, Сократе! Ти сигурно смяташ за щастлива Аспазия, щом като е жена, а е способна да съчинява подобни слова.

Сократ: Ама ако не вярваш, ела с мен и ще чуеш лично от нея.

Менексен: Аз, Сократе, доста пъти съм се срещал с Аспазия и знам какво може.

Сократ: Ами тогава не ѝ ли се възхищаваш и не си ли готов и сега да ѝ благодариш за словото?

Менексен: Не само, но и много ѝ благодаря за това слово, Сократе — на нея или на оня, който ти го е казал. А освен това много благодарен съм също и на този, който го произнесе.

Сократ: Добре би било. Но внимавай да не ме издадеш, за да ти предавам и друг път от нея много и прекрасни слова на обществена тема.

Менексен: Спокоен бъди, няма да те издам. Ти само ми ги предавай!

Сократ: Добре, ще го правя.

КРАТИЛ

Хермоген, Кратил, Сократ

Въведение: излагане на двете тези за имената

383 Хермоген: Какво ще кажеш? Ето Сократ — дали да го повикаме да участвува в разговора ни?

Кратил: Ако смяташ.

Хермоген: Ето Кратил, Сократе: той твърди,
че всяко от нещата има име, което му е дадено пра-
вилно по природа — не е име това, с което някои биха
се съгласили взаимно да наричат едно нещо, назо-
b вавайки го с част от своя език, но че съществува
някаква вродена правилност на имената и за гър-
ци, и за варвари, една и съща за всички. Затова
аз го питам дали наистина името му е Кратил,
или не е. Той потвърди. „А кое е името на Сок-
рат?“, му казвам. „Сократ“, отвърна той. „Нали и
при всички други хора на всеки един това му е
името, с което го наричаме?“ „Твоето име съвсем
не е Хермоген[1] — ми отвърна той, — дори ако всич-
ки те наричат така.“ И при все че го питах и се
стараех да разбера какво в същност иска да каже,
384 не обяснява, но се отнася иронично с мен, давай-
ки си вид, че има нещо наум, че знае нещо, което,
ако би искал ясно да каже, би ме накарало да се
съглася с него и да твърдя това, което и той твър-
ди. Така че ако ти би могъл да изтълкуваш този
Кратилов оракул, с удоволствие бих те слушал.
Но с още по-голямо желание бих узнал какво ти
самият смяташ за правилността на имената, ако,
разбира се, би искал.

Сократ: Сине на Хипоник, Хермогене, стара
b поговорка има „хубавите неща са трудни“, когато
трябва да ги разберем.[2] А в случая да се разбере
проблемът с имената не е дребна работа. Ако аз,
разбира се, бях вече чул от Продик урока му за
50 драхми[3], който според неговото твърдение да-
вал възможност на слушателя да се научи всич-
ко по този въпрос, нищо нямаше да пречи веднага
да разбереш истината за правилността на имена-
та. А сега аз съм чул само урока му за една драх-
c ма. Така че по такива въпроси не знам къде е ис-

тината. Все пак готов съм да взема участие в изследването заедно с теб и Кратил. А че той твърди, че името ти не е в действителност Хермоген, предполагам, че се шегува: смята може би, че, увлечен в печелене на пари, те сполетява навсякъде неуспех. Но както и току-що казах, трудно е да се разберат такива неща — трябва с общи усилия да разгледаме дали е така, както ти казваш, или както Кратил.

Хермоген: Що се отнася до мен, Сократе, аз действително съм се разговарял често с Кратил
d и с мнозина други и не съм могъл да се убедя, че правилността на името не е нищо друго освен договореност и споразумение. Според мен каквото име се даде на нещо, то е правилното име. И ако това име го сменят с друго и вече не го употребяват, второто име няма да бъде по-малко правилно от първото, както сменяме имената на слугите си[4], новото им име не е по-малко правилно от старото: в никакъв случай на никого името не се е появило по природа, но по закона и обичая на тези, у които се е установил обичаят да дават имена. А ако
e нещата стоят другояче, готов съм напълно и да го науча, и да го чуя не само от Кратил, но и от всеки друг.

385 Сократ: Може би твоето твърдение е с голяма стойност, Хермогене. Но нека разгледаме въпроса. — Каквото име се дава на всяко нещо, това ли му е името?

Хермоген: Така смятам.

Сократ: Както ако то се дава от дадено лице, така и ако се дава от един цял град?

Хермоген: Да.

Сократ: В такъв случай какво? Ако аз наричам някое от съществата, например това, което наричаме сега човек, аз го назовавам кон, а коня назовавам човек, ще бъде ли за всички хора името на човека „човек“, а само за мен „кон“ и, обратно — за мен името на коня ще бъде „човек“, а за всички други „кон“? Това ли казваш?

b Хермоген: Така смятам.

Сократ: Хайде сега ми кажи следното: има ли случай да кажеш: говори се истина, говори се лъжа?

Хермоген: Да.

Сократ: Нали би имало следователно истинна реч и лъжлива реч?

Хермоген: Без съмнение.

Сократ: В такъв случай този, който говори така, както стоят нещата в действителност, говори истина, а този, който говори не както са в действителност, лъже?

Хермоген: Да.

Сократ: Следователно е възможно чрез речта да се казва това, което е и което не е?

Хермоген: Без съмнение.

c Сократ: А истинната реч дали изцяло е истинна, а пък частите ѝ не са?

Хермоген: Не, и частите ѝ са истинни.

Сократ: Дали големите части са истинни, а малките — не, или всичките са?

Хермоген: По мое мнение всичките.

Сократ: Но съществува ли в речта част по-малка от името?

Хермоген: Не, то е най-малката част.

Сократ: Тогава и името ли е част на истинната реч?

Хермоген: Да.

Сократ: А частта на лъжливата реч не е ли лъжа?

Хермоген: Разбира се.

Сократ: В такъв случай може да се произнася истинно и лъжливо име, както е и при речта?

d Хермоген: Че как другояче.

Сократ: Следователно с каквото име всеки нарича дадено нещо, това ли му е името?

Хермоген: Да.

Сократ: Толкова ли имена ще има всяко нещо, с колкото някой би го наричал и в момента, когато го нарича?

Хермоген: За мен лично, Сократе, няма друга правилност на името освен следната: аз мога да наричам всеки предмет с едно име, което аз съм му дал, а ти с друго, което ти от своя страна си му дал. Така и в отделните градове виждам да съществуват понякога за едно и също нещо различни имена — у едни гърци различно от други гърци, и у гърците различно от другите народи.

Нещата имат същност, която не зависи от нас

Сократ: Я да видим, Хермогене, дали смяташ, че същото е и с нещата: че всеки човек има своя представа за същността на всяко нещо, както твър-
386 ди Протагор: „човек е мярка за всички неща“[6], именно че каквито ми се струва, че са нещата, такива са за мен, и каквито на теб се струва, че са, такива са за теб. Или ти смяташ, че те имат в своята същност някаква постоянност?

Хермоген: Действително, Сократе, веднъж вече бях изпаднал в затруднение и стигнах до което учи Протагор, но все пак съвсем не ми се струва, че нещата стоят така.

b Сократ: А що? Достигал ли си вече до извода, че никой човек да не ти се струва лош?

Хермоген: Не, кълна се в Зевс. Дори често ми се е случвало да смятам, че някои хора са много лоши, и те не са малко на брой.

Сократ: А не ти ли се е струвало, че има хора много добри?

Хермоген: Извънредно малцина.

Сократ: Но все пак ти се е струвало?

Хермоген: Разбира се.

Сократ: Какво е в такъв случай твоето становище? Такова ли: извънредно добрите са и извънредно разумни, а извънредно лошите са и извънредно неразумни?

c Хермоген: Да, така смятам.

Сократ: Но ако Протагор има право и е истина, че каквито биха изглеждали на някого нещата, те са и такива, възможно ли е едни от нас да са разумни, а други не?

Хермоген: Не, разбира се.

Сократ: И понеже съществува разумност и неразумност, ти смяташ, както виждам, че съвсем не е възможно Протагор да е прав — понеже в действителност един не би могъл да бъде по-
d разумен от друг, ако за всеки ще бъде истина това, което смята.

Хермоген: Така е.

Сократ: Но ти, мисля, не смяташ както Евтидем[6], че всички неща съществуват у всички хо-

ра по подобен начин едновременно и винаги. Понеже в такъв случай едни хора не биха били добри, а други лоши, ако у всички тях биха съществували по подобен начин и винаги добродетел и порок.

Хермоген: Прав си.

Сократ: Следователно, ако всички неща не съществуват у всички хора по подобен начин едновременно и винаги, като всеки един има всяко

e нещо, явно е, че нещата имат сами по себе си някаква постоянна същност, която няма отношение към нас, нито зависи от нас, и те не се теглят нагоре-надолу според нашата представа, но съществуват сами по себе си според своята собствена същност, както са създадени.

Хермоген: Мисля, че е така, Сократе.

Каквото е положението при нещата, такова е и при действията

Сократ: Дали нещата биха имали тази природа, а действията им не? Или действията не са известна форма на нещата?

Хермоген: Без всяко съмнение и те.

387 Сократ: Следователно и действията се извършват според тяхната собствена природа, а не според нашето мнение. Например, ако се заемем да сечем нещо, трябва ли да го сечем, както ние бихме искали и с каквото оръдие бихме искали? Нали, ако пожелаем да сечем всяко нещо според природата на сеченето и да бъде сечено и с каквото оръдие по природа подхожда, ние и ще го насечем, и ще имаме по-голям успех, и правилно ще го извършим, а ако вършим това против природата, ще сбъркаме и няма нищо да направим?

b Хермоген: Мисля, че е така.

Сократ: Нали и ако се заемем да горим нещо, не трябва да го горим според каквото и да е мнение, а според правилното? А нали правилното мнение е това, което посочва как и с какво е естествено всяко нещо да бъде горено и да гори?

Хермоген: Така е.

Сократ: Нали и с останалото е същото?

Хермоген: Точно така.

Именуването е част от действието говорене

Сократ: Говоренето не е ли едно от действията?

Хермоген: Да.

Сократ: Дали следователно известен човек ще говори правилно, ако
c говори по начина, по който той си смята, че трябва да говори, или пък ако говори по начина и със средството, които са дадени по природа на нещата да изразяват и да бъдат изразявани и тогава ще има по-голям успех и ще се изрази, а в противен случай ще сбърка и няма нищо да направи?

Хермоген: Мисля, че е така, както казваш.

Сократ: Нали наименуването е част от говоренето? Понеже тези, които именуват, произнасят думи.

Хермоген: Разбира се.

Сократ: Нали и именуването е някакво действие, ако и говоренето беше действие, отнасящо се до нещата?

Хермоген: Да,

d Сократ: А нали ни стана ясно, че действията съществуват не според нашето желание, но имат някаква своя природа?

Хермоген: Така е.

Сократ: Нали трябва да се именува по начина и със средството, които по природа са дадени на нещата да дават имена и да бъдат именувани, а не както ние бихме пожелали, ако искаме да бъдем в съгласие с предходните си заключения? Нали така бихме имали по-голям успех и бихме наименували, а другояче — не?

Хермоген: Очевидно.

Името е средство за осведомяване и за различаване на нещата

Сократ: Хайде сега: което трябва да сечем, трябва ли да го сечем с нещо?

Хермоген: Да.

e Сократ: И което трябва да тъчем, трябва ли да го тъчем с нещо? И което трябва да продупчим, трябва ли да го продупчим с нещо?

Хермоген: Без съмнение.

Сократ: А което трябва да именуваме, трябва ли да го именуваме с нещо?

388 Хермоген: Разбира се.

Сократ: А какво е онова нещо, с което трябва да продупчим?

Хермоген: Свредел.

Сократ: А с което тъчем?

Хермоген: Совалка.

Сократ: А с което именуваме?

Хермоген: Име.

Сократ: Много право. Следователно и името е някакво оръдие.

Хермоген: Без съмнение.

Сократ: Ако следователно попитах: „Какво оръдие е совалката?“ Нали с което тъчем?

Хермоген: Да.

b Сократ: А какво правим, като тъчем? Не разделяме ли с вътъка нишките на основата, които са смесени?

Хермоген: Да.

Сократ: Нали и за свредела, и за останалото можеш така да кажеш?

Хермоген: Разбира се.

Сократ: Можеш ли така да кажеш и за името? Когато именуваме с името, което е оръдие, какво правим?

Хермоген: Не мога да кажа.

Сократ: Нали се осведомяваме взаимно за нещо и разделяме[7] нещата според тяхната природа?

Хермоген: Точно така.

Сократ: Следователно името е някакво оръдие за осведомяване и за разделяне на същността,
c както совалката при тъканта.

Хермоген: Да.

Сократ: Совалката тъкаческо оръдие ли е?

Хермоген: А какво друго!

Сократ: Следователно тъкачът ще си служи добре със совалката, а „добре“ означава „според изискването на тъкачеството“. А осведомителят ще си служи добре с името, а „добре“ означава „според изискването на осведомяването“.

Хермоген: Да.

Имената са дело на законодателя

Сократ: С чие произведение ще си служи добре тъкачът, когато си служи със совалката?

Хермоген: С произведение на дърводелеца.

Сократ: Но всеки ли е дърводелец или този, който владее занаята?

Хермоген: Който го владее.

d Сократ: А с чие произведение си служи добре пробивачът на дупки, когато си служи със свредела?

Хермоген: С произведение на железаря.

Сократ: Но всеки ли е железар или този, който владее занаята?

Хермоген: Който владее занаята.

Сократ: Добре. А с чие произведение ще си служи осведомителят, когато си служи с името?

Хермоген: Това не знам.

Сократ: Не можеш ли да кажеш кой ни дава имената, с които си служим?

Хермоген: Никак не мога.

Сократ: Не ти ли се струва, че ги дава законът?

Хермоген: Изглежда, че е така.

e Сократ: Следователно с произведение на законодателя[8] ще си служи осведомителят, когато си служи с името.

Хермоген: Струва ми се, че е така.

Сократ: А смяташ ли, че всеки човек е законодател или този, който владее занаята?

Хермоген: Който владее занаята.

Сократ: Следователно не на всеки човек е дадено, Хермогене, да поставя имена, но на твореца на имена. Той е, както изглежда, законода-
389 телят, който без съмнение е най-редкият майстор между хората.

Хермоген: Изглежда, че е така.

Задачата на законодателя

Сократ: Хайде сега, изследвай към какво отправя погледа си законодателят, когато поставя имената. Тръгни от по-горе казаното. Към какво отправя погледа си дърводелецът, когато прави со-

валка? Нали към нещо такова, което по природа е за тъкане?

Х е р м о г е н: Съвсем точно.

b С о к р а т: А какво? Ако совалката се счупи, докато я прави, дали ще направи друга, като отправя поглед към счупената или към този образ, към който е бил отправен погледът му, когато е правел счупената?

Х е р м о г е н: Към този образ, мисля.

С о к р а т: Нали с пълно право бихме казали, че този образ е онова, което е совалка?

Х е р м о г е н: Мисля, да.

С о к р а т: Когато трябва да направим совалка за тънка или дебела дреха, от лен или вълна или от каквото и да е друго, нали всички тези совалки трябва да имат формата на совалка, и то
c всяка една да е най-подходяща по природа за всеки вид тъкан да му придаде съответно качество?

Х е р м о г е н: Да.

С о к р а т: Същото е и с другите оръдия: като открие оръдието, което по природа е подходящо за даден вид работа, човек трябва да приложи [формата] в оня [материал], от който би направил оръдието — не какъвто той би искал, а какъвто е естествено да се употреби. Например [при свредела] трябва да знаем да вложим в желязото [формата на] свредел, определен по природа за всеки отделен вид работа.

Х е р м о г е н: Точно така.

С о к р а т: А в дървото — [формата на] совалка, определена по природа за всеки отделен вид работа.

Х е р м о г е н: Така е.

d С о к р а т: Както установихме, на всеки отделен вид тъкан, както изглежда, съответствува по природа отделен вид совалка и така е и в останалите случаи.

Х е р м о г е н: Да.

С о к р а т: Следователно, отлични ми приятелю, и името, което е определено по природа за всяко отделно нещо, нали споменатият законодател трябва да знае да го вложи в звуковете и сричките и като отправя поглед към онова, което само по се-

бе си е име, да създава и установява всички имена, ако иска да бъде действително поставител на имена? Но ако не всеки законодател влага даденo име в същите срички — трябва да знаем следe ното: не всеки железар използува същото желязо, когато прави за същата цел същото оръдие. Но все пак, докато дава същата форма, макар и в
390 друго желязо, оръдието е правилно създадено, било ако го правят тук, било у варварите. Нали така?

Хермоген: Точно така.

Сократ: Нали така ще преценяваш и законодателя както този у нас, така и този у варварите? Докато прилага подходящата за всяко нещо форма на името в каквито и да е срички, нали няма да е лош законодател както тук, така и всякъде другаде?

Хермоген: Няма съмнение.

Ролята на диалектиката

b Сократ: Кой следователно ще разбере дали е дадена подходяща форма на совалката независимо в какво дърво? Дали който я е направил — дърводелецът, или който ще я използува — тъкачът?

Хермоген: Изглежда, Сократе, по-скоро, който ще я използува.

Сократ: А кой ще използува произведението на майстора на лири? Не е ли именно този, който би знаел най-добре да направлява изработването на инструменти и би разбрал след това дали е добре изработен, или не?

Хермоген: Без съмнение.

Сократ: Кой е той?

Хермоген: Китаристът.

Сократ: А за работата на корабостроителя?

c Хермоген: Кормчията.

Сократ: А за работата на законодателя кой би знаел най-добре да я ръководи и да съди за нея и тук, и у варварите? Не е ли този, който ще си служи?

Хермоген: Да.

Сократ: А той не е ли този, който знае да задава въпроси?

Хермоген: Точно така.

Сократ: А също и да дава отговори?

Хермоген: Да.

Сократ: А този, който знае да задава въпроси и да дава отговори, другояче ли го наричаш или диалектик?

Хермоген: Не, само така.

d Сократ: Следователно работата на дърводелеца е да прави кормило под ръководството на кормчията, ако иска да направи кормилото хубаво.

Хермоген: Очевидно.

Сократ: А работата на законодателя е да направи име под ръководството на диалектика, ако иска да установи имената добре.

Хермоген: Така е.

Сократ: Страхувам се следователно, Хермогене, че поставянето на име не е дребна работа, както ти мислиш, нито пък работа на хора неопитни и случайни.[9] И Кратил има право, като казва, че
e нещата притежават имената си по природа и че не всеки може да бъде творец на имена, но оня само, който, взирайки се в съществуващото в природата име на всяко нещо, може да постави образа му в звукове и срички.

Хермоген: Не виждам, Сократе, как трябва
391 да се възрази на думите ти. Но все пак не е и лесно така изведнъж да им се повярва. Струва ми се, че така бих ти повярвал повече, ако би ми посочил какво ти наричаш правилност на името по природа.

Правилност на името по природа

Сократ: Аз, драги ми Хермогене, не казвам кое е — ти забрави което преди малко казах, че не зная, но че бих го изследвал с теб. Сега, когато го изследваме аз и ти, ни се вижда, противно на предходните установки, че името притежава известна правилност по природа и че не всеки човек
b знае да го поставя добре на който и да е предмет. Не е ли така?

Хермоген: Разбира се.

Сократ: В такъв случай след това трябва да

търсим, ако желаеш да го знаеш, в какво се състои правилността на името.

Хермоген: Но, разбира се, че това ми е желанието.

Сократ: В такъв случай започни наблюденията си.

Хермоген: Но накъде да ги насоча?

Сократ: Най-правилното, друже, е да го правиш със знаещи, като им плащаш пари и им отдаваш благодарности. А това са софистите, на

c които и твоят брат Калий[10] е платил много пари и сега минава за учен човек. Но понеже ти не притежаваш бащини имущества, трябва да умоляваш брат си и да искаш от него да ти обясни правилността в тази област, което е научил от Протагор.

Хермоген: Странно би било това мое искане, Сократе, ако аз изцяло отхвърлям „Истината"[11] на Протагор, а пък бих възприел казаното за такава истина, че има някаква стойност.

Омир и поетите

d Сократ: Но ако това не ти се нрави, трябва да го научим от Омир и от останалите поети.

Хермоген: И какво казва Омир за имената, Сократе, и на кое място?

Сократ: На много места. А най-главно и най-добре, където различава с какви имена наричат хората и с какви боговете едни и същи предмети. Или ти не мислиш, че той казва нещо важно и чудесно за правилността на имената? Съвсем ясно е, че боговете дават на нещата с право тези

e имена, които съществуват по природа. Или ти не мислиш така?

Хермоген: Разбира се, съвсем добре знам, че ако именуват нещо, те го именуват правилно. Но за кои имена точно говориш?

Сократ: Не знаеш ли, че за реката при Троя, която единоборствувала с Хефест, той казва: „Боговете я наричат Ксант, а хората Скамандър"?[12]

Хермоген: Разбира се, че зная.

392 Сократ: Какво тогава? Не мислиш ли, че е от особено значение да знаеш защо в същност е по-

правилно реката да се нарича Ксант, отколкото Скамандър? Ако пък искаш, да вземем птицата, за която казва: „Боговете я наричат khalkís, а хората kýmindis."[13] Мислиш ли, че е празна наука да знаеш колко по-правилно е да се нарича същата птица khalkís, отколкото kýmindis? Или случаят с Батиея—Мирина,[14] и много други имена
b и у този поет, и у други?[15] Но може би е над нашите сили да открием обяснението им. Но имената Скамандрий и Астианакс са по́ в човешките възможности, както ми се струва, и е по-лесно в тези имена, които казва, че имал Хекторовият син, да се разбере каква според него е правилността им. Ти, разбира се, знаеш в кои стихове се намира това, за което говоря.

Х е р м о г е н: Отлично ги зная.

С о к р а т: Кое от имената според теб Омир смята, че детето носи по-правилно — Астианакс или Скамандрий?

c Х е р м о г е н: Не мога да кажа.

С о к р а т: Разгледай така въпроса. Ако биха те попитали кой според теб по-правилно дава имена, разумните или неразумните?

Х е р м о г е н: Разбира се, че бих отговорил — разумните.

С о к р а т: А дали в градовете жените ти изглеждат по-разумни или мъжете, ако говорим изобщо за рода?

Х е р м о г е н: Мъжете.

d С о к р а т: А нали знаеш, че според Омир детето на Хектор било наричано от троянците Астианакс — явно е следователно, че то е наричано от жените Скамандрий, щом мъжете го наричат Астианакс.[16]

Х е р м о г е н: Изглежда, че е така.

С о к р а т: Нали и Омир е смятал за по-умни троянците, отколкото жените им?

Х е р м о г е н: Мисля, да.

С о к р а т: Той е смятал следователно, че Астианакс е по-правилното име на детето, отколкото Скамандрий?

Х е р м о г е н: Явно.

С о к р а т: Да видим в такъв случай защо. Но

самият той не ни ли обяснява това „защо“? Омир казва[17]:

Той бе единствен защитник на техния град и стените му дълги.

Затова именно, както изглежда, е право синът на спасителя да го наричаме Астианакс, т. е. владетел на това, което е спасявал баща му, според думите на Омир.[18]

Хермоген: Струва ми се, да.

Сократ: Но защо именно? Сам аз лично още нищо не разбирам, Хермогене. Ти разбираш ли?

Хермоген: В името на Зевс, и аз не.

393 Сократ: Но, добри ми приятелю, сам Омир ли е поставил на Хектор името му?

Хермоген: Защо този въпрос?

Сократ: Защото ми се струва, че това име е много близко до името Астианакс и тези две имена приличат на гръцки[19]: ánax и héktōr означават почти едно и също — и двете имена са царски: на което някой би бил ánax „владетел, цар“, на него той е и héktōr „държател“[20], понеже е ясно, че
b го владее, притежава и държи ékhei „държи, има“. Или ти изглежда, че говоря глупости и сам се лъжа, като си въобразявам, че съм схванал представата на Омир за правилността на имената и така съм попаднал на следа?

Хермоген: Кълна се в Зевс, съвсем не мисля така за теб — може би ти си попаднал на някаква следа.

Името при природосъобразно създадените същества

Сократ: Право е, както ми се струва, рожбата на лъв да наричаме лъв и рожбата на кон — кон. Не говоря за някакъв случай, ако от кон се роди чудовище вместо кон,
c а за естествената рожба на рода — това имам пред вид: ако кобила роди противоестествено рожба, която е естествена за крава, тя не трябва да се нарича конче, а теле; ако от човек не се роди като рожба човек, рожбата, мисля, не трябва да се нарича човек; и с дърветата, и с всичко друго е по този начин. Или ти не си съгласен?

Хермоген: Съгласен съм.

Сократ: Добре постъпваш. Гледай да не те подлъжа някак си. Според същия начин на разсъждаване, ако и от цар се роди рожба, тя трябва да се нарича цар. А дали с едни или с други
d срички се означава едно и също — това няма значение. И дали ще се прибави или премахне един звук[21] и това няма никакво значение, стига само да остане непокътната същността на предмета, изразена в името.

Хермоген: Какво разбираш под това?

Сократ: Нищо сложно. Знаеш, че произнасяме имената на звуковете, а не самите звукове,
e освен четири: „е", „у", „о" и „ō".[22] При другите звукове, гласни и безгласни[=съгласни], знаеш, че прибавяме други звукове и така създаваме имена и докато влагаме в името смисъла, който то изразява, правилно е да се дава на звука това име, което ни го изразява. Например bēta: ти виждаш, че с прибавянето на „ē", „t" и „a" нищо не пострадва, така че с цялото име да не може да се изрази природата на споменатия звук, каквото е било желанието на законодателя: така сполучливо е знаел да поставя имената на звуковете!

Хермоген: Мисля, че думите ти са прави.

394 Сократ: Нали и за царя може да се каже същото? От цар се ражда цар, от добър човек — добър човек, и от красив — красив, и при всичко останало по този начин: от всеки род — друга такава рожба, в случай че не се роди чудовище, и те трябва да се наричат със същите имена. Възможно е, разбира се, да се разнообразява със срички, така че на един лаик да изглеждат различни имена, докато в същност те са едни и същи, както церовете на лекарите ни се струват различни по цвят и мирис, макар че са същите; за лекаря обаче,
b който разглежда тяхната действеност, те са същите и той не се обърква от примесите. Така вероятно и сведущият в областта на имената се вглежда в тяхната същност и не се обърква, ако някакъв звук е прибавен, преместен или премахнат или дори чрез най-различни други звукове се изразява същата същност. Както току-що казахме: *Астианакс* и *Хектор* нямат никакъв друг общ

c звук освен „t“ и въпреки това те имат едно и също значение. А *Архéполис* има ли с тях някакъв общ звук? И все пак това име означава същото. Съществуват и много други имена, които не означават нищо друго освен „цар“, а пък други „военачалник“, например *Áгис, Полéмарх, Евпóлем.* Други означават „лекар“: *Иатрóкъл, Акесúмброт,*[23] а и куп други бихме намерили, които се различават по срички и звукове, а изразяват едно и също — така ли ти се представят нещата или не?

d Хермоген: Точно така.

Сократ: Следователно на създадените природосъобразно неща трябва да се дават същите имена.

Хермоген: Съвсем вярно.

Името при противоестествено създадените същества

Сократ: А как стои въпросът при противоестествените същества, които се раждат под формата на чудовища? Например когато от добър и благочестив човек се ражда неблагочестив — случаят не е ли същият, както предходните, когато ако кобила би родила рожба на крава, тя не трябва да носи името на родителя, но на рода, към който би принадлежала?

Хермоген: Разбира се.

e Сократ: И на неблагочестивия, създаден от благочестив, трябва да се даде име от рода му.

Хермоген: Така е.

Сократ: Не, както изглежда, имена *Теóфил, Мнеситéй*[24] или други такива, но които означават противното им, ако, разбира се, улучи правилността на имената.

Хермоген: Повече от всичко, Сократе.

Сократ: Както и *Орест,*[25] Хермогене, изглежда, че е правилно наречен така, независимо дали дължи името си на някаква случайност или на някакъв поет, който е искал да покаже чрез името му неговата животинска природа и дивия му и планински, oreinón, характер.[25a]

395 Хермоген: Така изглежда, Сократе.

Сократ: Изглежда, че и името на баща му е според природата му.

Хермоген: Явно.

Сократ: Възможно е *Агамéмнон* да означава някакъв такъв човек, който е способен да преодолее трудности и да издържи докрай в това, което е решил, осъществявайки решенията си с доблест. Доказателство за това е дългото ми стоене, monē, и упоритост на войската пред Троя. Че този мъж е удиb вителен, agastós, в устойчивостта си, epimonē, означава името *Агамемнон*. А може би и *Атрей*[26] е правилно дадено: извършеното от него убийство на Хризип и жестоката му постъпка към Тиест — всичко това е вредно и гибелно, aterá, спрямо доблестта. Името се е отклонило малко от първоначалното си значение и се е затъмнило, така че не на всички да става ясна природата на този мъж. Но за опитните в ономастиката е достатъчно ясно

c какво е значението на *Атрей*: според неговата несъкрушимост, to ateirés, безстрашие, to átreston, и гибелност, to aterón, името е във всяко отношение правилно дадено. Но аз мисля, че и името на *Пелопс* му напълно съответствува: понеже това име означава „този, който вижда наблизо“[27].

Хермоген: Защо в същност?

Сократ: И за този мъж например се разказва, че при убийството на Миртил се оказал неспособен да предугади и предвиди нищо от това, което щяло да се случи с целия му род — какъв куп

d от беди ще го сполети, а вижал само което е пред очите му в момента, т. е. „наблизо“, pélas; [така било и в случая], когато искал на всяка цена да се ожени за Хиподамия. И за *Тантал* всеки би сметнал, че името му е дадено правилно и според природата му, ако разказваното за него е вярно.

Хермоген: А какво е то?

Сократ: И приживе му се случили много и страшни нещастия, от които в края на краищата и цялото му отечество пропаднало, и след смъртта си получил в Ада над главата му да се движи насам-натам, tantáleia, този камък, което е в чудно съз-

e вучие с името му.[28] Чисто и просто, изглежда, че в желанието си да го нарекат най-нещастен, talántatos[29], под една прикрита форма, вместо така го нарекли Тантал; такъв някакъв вид име, изглеж-

да, е дала и нему случайността при мълвата за него.

Но, изглежда, че и името на този, който минава за негов баща, *Зевс,* и на него името чудесно подхожда. Обаче не е лесно да се разбере. Понеже
396 в същност името на Зевс е като израз, но разделяйки го на две, едни от нас си служат с едната, други с другата част.[30] Едни го наричат Zena, други Día, но свързани в едно те уясняват природата на бога, което именно според нас, трябва да бъде и целта [на едно име]. Понеже и за нас и за всички останали никой не е повече причина за живот, to zén, от управника и царя на вселената. Така че съвсем правилно е наречен така този бог, чрез когото всички живи същества получават живот, zén. Но името му, което е било едно, е било разделено, както казах, на две — на Día и на Zéna. На пръв поглед би изглеждало обидно, че Зевс е син на Кронос,[31] но съвсем логично е Зевс, Día, да е рожба на някакъв велик разум, diánoia. А Кронос означава kóros, която дума няма значението „дете", но „чистотата на ума му, nous, без всякакъв примес".[32] Той е син на Небето, Ouranós, както се предава. А пък гледането, ópsis, към гор-
c ните области съвсем хубаво получава името „небесно", ouranía „с поглед към горните области", horósa ta áno,[33] от което именно гледане (наблюдаване), Хермогене, лицата, които се занимават с небесните проблеми, казват, че идва чистият ум, nous, и че името небе, ouranós, е съвсем правилно дадено.

Ако помнех цялото родословие у Хезиод,[34] за кои още по-стари предци на тези богове говори, нямаше да спра да обяснявам колко правилни са им имената, докато поставях на изпитание как ще се проявява — дали ще откаже или не — тази ми
d сегашна мъдрост,[35] която внезапно току-що не знам откъде ми е дошла.

Вдъхновението на Евтифрон

Хермоген: В същност, Сократе, изглежда ми, че ти просто изричаш оракули, също като боговдъхновените.

Сократ: И причината да ми дойде тя аз мога да отдам, Хермогене, най-вече на Евтифрон от дема Проспалта[36] — от сутринта дълго бях с него и давах ухо какво говореше. Изглежда, че в своето боговдъхновение той не само ми е напълнил ушите с тази демонична мъдрост,[37] но е об-
e хванал и душата ми. Затова мисля, че трябва да постъпим така: да си послужим днес с нея и да изследваме каквото остава за имената, а пък утре, ако се съгласите с мен, да я прогоним и бъдем очистени от някого, когото намерим способ-
397 бен да прави очищение именно от такива неща, било жрец, било софист.

Хермоген: Аз съм съгласен. Понеже с най-голямо удоволствие бих чул и останалото за имената.

Сократ: Добре, така ще постъпим. — Откъде искаш да започнем изследването си — след като вече сме намерили известен модел, — за да видим дали действително самите имена ще потвърдят, че те съвсем не са дадени случайно, но спо-
b ред някаква правилност? Имената на героите и хората, запазени в преданието, вероятно биха ни заблудили, понеже много от тях са дадени по имената на прадедите и за някои лица не подхождат, както вече казахме в началото; много имена са дадени за пожелания, например Евтихид, Созий, Теофил[38] и много други. Мисля, че трябва да изоставим такива имена. По всяка вероятност ще открием, че правилните имена са за това, което е по природа вечно. Понеже най-вече тук подхожда имената да са били дадени с най-голяма грижли-
c вост. А може би някои са дадени по-скоро от божествена сила, отколкото от човешка.[39]

Хермоген: Струва ми се, че твоите думи са правилни, Сократе.

Имената на боговете

Сократ: И така не е ли справедливо да започнем с боговете и изследваме доколко правилно те са получили това име — „богове“?

Хермоген: Естествено.

Сократ: Аз именно подозирам нещо подобно.

Според мен първите жители на Гърция са почи-
d тали само тези богове, които и сега почитат повечето варвари: Слънцето, Луната, Земята, звездите, Небето. Понеже виждат всички тях в постоянен ход и бяг, от този естествен бяг, thêin, са ги нарекли theói, богове.[40] По-късно, когато научили и за всички останали богове, всичките ги наричали вече с това име. Изглежда ли някак си вярно това, което казвам, или не?

Хермоген: Много вярно изглежда, разбира се.

Сократ: Кое след това бихме могли да разглеждаме? Нали именно демоните[41], херосите[42] и човеците?

e Хермоген: Демоните.

Сократ: Наистина, Хермогене, какъв смисъл би имал името „демони"? Виж дали според теб ще кажа нещо сериозно.

Хермоген: Ти само говори.

Сократ: Добре. Знаеш ли какво казва Хезиод, че са демоните?

Хермоген: Не си спомням.

Сократ: И не си спомняш да казва, че първият явил се човешки род бил златен?[43]

Хермоген: Това го зная.

Сократ: Е добре, за него той казва:

А пък когато Съдбата покри този род,
398 *демони те се наричат чисти, земни,*
благородни, отблъскващи злото, пазители на смъртните хора.[44]

Хермоген: Какво следователно?

Сократ: Това според мен: той не казва, че златният род е създаден от злато, но че е добър и красив. Доказателство за това ми са думите му, че ние сме железен род.

Хермоген: Право казваш.

Сократ: Не мислиш ли, че ако измежду днеш-
b ните има някой добър, той би казал, че е от оня златен род?

Хермоген: Възможно е.

Сократ: А добрите нещо друго ли са или разумни?

Хермоген: Разумни.

Сократ: Това именно той разбира, според

мен, под „демони“: понеже са били разумни и знаещи, daemones, той ги е нарекъл dáimones. И в найстария ни език[45] именно това име се среща. Много хубаво казват и той, и много други поети, че някой добър, когато умре, той има голяма участ
c и чест и става демон според названието на разумността. По този начин и аз смятам, че всеки човек, който би бил добър, има характера на демон както приживе, така и след смъртта и с право се нарича демон.

Хермоген: И аз мисля, Сократе, че в това мога да се съглася напълно с теб. А херос, hḗrōs, какво би било?

Сократ: Това не е мъчно да се разбере. Името е било малко променено — то ясно показва произхождение от любовта, éros

Хермоген: Какво искаш да кажеш?

Сократ: Не знаеш ли, че херосите са полубожества?

Хермоген: Е, какво?

d Сократ: Без съмнение всички са деца на любовта било на бог към смъртна, било на смъртен към богиня. Ако разглеждаш и това име с оглед на древния атически диалект, повече ще можеш да го разбереш. Ще ти стане ясно, че сравнено с името éros „любов“, чрез която херосите са произлезли, името hḗrōs е било малко променено поради това, че е вече друго име. Това име или това иска да каже за херосите, или че те са знаещи, страшни оратори и диалектици, способни да задават въпроси, erōtán, и да говорят, éirein, понеже éirein означава „говоря“. И така,
e както току-що казахме, в атическия диалект херосите са един вид ретори и разпитвачи, така че родът на херосите се явява като род на ретори и софисти. Но не това е трудно да се разбере, а по-скоро името „човеци“ защо се наричат „човеци“, ánthrōpoi. Ти можеш ли да кажеш?

Хермоген: Как бих могъл, добри ми приятелю. Дори и ако бих могъл да го открия, не бих положил усилия, понеже мисля, че ти ще го откриеш по-добре от мен.

399 Сократ: Доверяваш се на Евтифроновото вдъхновение, както изглежда.

Хермоген: Очевидно.

Сократ: И с право се доверяваш. Понеже ми се струва, че сега ми са дошли много гъвкави мисли и ако не съм предпазлив, страхувам се да не стана още днес по-изобретателен, отколкото трябва. И така внимавай какво казвам. Първо, за имената трябва да имаме пред вид, че образувайки имена, откъдето искаме, ние често добавяме или премахваме звукове, меним ударенията. Например Diì philos „приятел на Зевс": от израз ние го
b правим име, Díphilos, премахваме второто „i" в Dii и вместо да е с остър тон средната сричка става с тежък тон.[46] В други случаи, обратно, прибавяме звукове и променяме тежкото ударение в остро.

Хермоген: Думите ти са прави.

Сократ: Така че една от тези промени е претърпяло и името ánthrōpos „човек", както ми се струва. От глагол[47] то е станало име, като му е бил премахнат един звук, звукът „a", и крайната сричка е станала тежка.

Хермоген: По какъв начин казваш, че е станало?

c Сократ: Ето така. Това име, ánthrōpos означава, че останалите животни не могат да разсъждават върху това, което виждат, horái, не го съобразяват и не го изследват, anathréi,[48] докато човек, което е видял, heoraken — т. е. „схванал с очи", ópōpe[49] — и изследва, anathréi, и съобразява това, което е схванал с очи, ópōpe. Поради това именно за разлика от животните правилно е наречен ánthrōpos = anathrṓn hà ópope „изследва, което е видял".

Хермоген: После? Да те попитам ли за това, което по-нататък с удоволствие бих научил?

Сократ: Но, разбира се.

d Хермоген: Както ми се струва, сега следва един друг проблем. У човека ние наричаме нещо „душа" и „тяло".

Сократ: Че как не!

Хермоген: Нека се опитаме в такъв случай да анализираме и тези имена, както стана с предходните.

Сократ: Искаш да кажеш да разгледаме „душа“, доколко подхожда това име, а след това „тяло“?

Хермоген: Да.

Сократ: Ако дадем един импровизиран отговор, мисля, че които са дали името душа, psykhé, са имали пред вид нещо такова: когато тя присъствува в тялото, е причина то да има живот, давайки му възможността да диша и го освежава,
e anapsýkhon[50]; липсва ли освежаването, тялото загива и свършва. От това обстоятелство ми се струва, че е дадено името psykhé. Но ако нямаш нищо против, почакай малко: струва ми се, че виждам
400 нещо по-убедително за Евтифрон и тия като него. Понеже, както ми се струва, той би се отнесъл с пренебрежение към първото обяснение и би сметнал, че е много недодялано. А виж дали следното ще се понрави и на теб.

Хермоген: Говори.

Сократ: Нещо друго ли, а не душата ти смяташ, че поддържа, ékhei, и движи okhéi, природата, phýsis, на всяко тяло, та то да живее и се движи?

Хермоген: Нищо друго.

Сократ: А по-нататък — не вярваш ли заедно с Анаксагор, че някакъв разум и душа подрежда и държи природата и на всичко останало?[51]

Хермоген: Напълно вярвам.

b Сократ: Следователно съвсем правилно би било на тази сила, която движи, okhéi и поддържа, ékhei, природата, phýsis, да дадем името „природодържателка“, physékhe. Но може да казваме за по-красиво psykhé.

Хермоген: Чудесно. И това обяснение ми се вижда по-изкусно от първото.

Сократ: И е така в действителност. Все пак смешно изглежда, че наистина е получило тази форма.

Хермоген: А за това, което следва, какво да кажем?

Сократ: Имаш пред вид тялото, sṓma?

Хермоген: Да.

Сократ: Струва ми се, че обяснението е сложно, а ако малко се отклоним — дори много сложно.

c но. Понеже някои казват, че то е гроб, séma на душата,[52] като че ли била погребана в настоящия живот. А и затова още, че чрез него душата изразява (означава), sēmáinei, което би искала да изрази, и затова правилно се нарича sḗma „знак". Все пак, струва ми се, че това име са го установили орфиците [смятайки], че душата изтърпява наказание за това, за което именно е наказана, и че за да запази себе си, sṓzētai, има тази ограда [тялото] като някакъв затвор. Така че, както показва самото име, докато душата изкупи дължимото, то е sṓma на душата и не трябва да се променя ни един звук.

d Хермоген: Мисля, че по този въпрос е достатъчно казано, Сократе. А за имената на боговете, както сега ти говорѝ за Зевс, бихме ли могли да разгледаме по същия начин по каква правилност са им дадени имената?

Сократ: В името на Зевс, Хермогене, ако бихме имали ум, за нас би съществувал единствен най-добър начин — че за боговете нищо не знаем, нито за тях, нито за имената, които те си дават: понеже е ясно, че те употребяват истинските си имена. Но има и втори начин — както в молитвите съществува правило да им се молим „с имена независимо какви и с какъв произход, които им са приятни",[53] и с тези имена ги наричаме ние, като че

401 ли никакво друго не знаем. Струва ми се, че това е чудесно правило. Така че, ако искаш, нека разгледаме въпроса като че ли сме предупредили боговете, че ние няма да разсъждаваме за тях — понеже ние не смятаме това в нашите възможности, — а за хората, какво представа са имали те за боговете, когато са им давали имената: това не би навлякло техния гняв.

Хермоген: Струва ми се, Сократе, че твои-
те думи са на място. Така да постъпим.

b Сократ: С какво друго трябва да започнем,
ако не с Хестия, както е обичаят?[54]

Хермоген: Право е.

Сократ: Какво бихме казали, че е имал пред
вид този, който я е нарекъл Хестия?

Хермоген: Кълна се в Зевс, и това не смя-
там, че е лесно.

Сократ: Изглежда, драги ми Хермогене, че
които първи са слагали имената не са били не-
вежи, но запознати с въпросите за висшите сфе-
ри[55] и познавачи на словото.

Хермоген: Какво имаш пред вид?

c Сократ: За мен е ясно, че поставянето на име-
ната се дължи на такива хора и ако някой изслед-
ва чуждите [на атическия диалект[55a]] имена, би
открил не по-малко какво иска да каже всяко име.
Например това, което ние наричаме ousía „същ-
ност", други го наричат essía, а трети пък ōsía.[56]
И така най-напред според второто от тези имена
(essía) има смисъл същността, ousía-та, на не-
щата да бъде наречена Hestía, а по-нататък, ко-
гато ние наричаме Hestía, нещо, което има дял от
ousía-та, то и поради това Hestía, би било правил-
но дадено име. Понеже, изглежда, че и ние в древ-
но време сме наричали ousía-та essia А ако бих-
d ме имали пред вид жертвоприношенията, бихме до-
пуснали, че мисълта на тези, които са дали име-
то, е била следната: именно преди да се принася
жертва на всички други богове тези, които са на-
рекли ousía-та, „същността" на всичко, Hestía,
са сметнали, че трябва първо на нея да се прина-
ся жертва. А които са създали ōsía, то тяхната
мисъл би била приблизително както у Хераклит,
че всичко, което съществува, се движи и нищо не
стои на едно място,[57] така че причината и ръково-
дещият принцип за това е „тласъкът", ōthóun, от-
където много сполучливо са го нарекли ōsía.[58] Тол-
e кова и така може да се каже от хора, които като
че ли нищо не знаят. След Хестия справедливо е
да разгледаме Рея и Кронос. Името Кронос обаче

ние вече разгледахме,[59] въпреки че не съм казал може би нищо сериозно.

Хермоген: Но защо, Сократе?

Сократ: Драги приятелю, в ума ми е нахлул цял рояк мъдри мисли.

Хермоген: И какви са те?

402 Сократ: Много смешно е да се каже, но все пак мисля, че те имат известна вероятност.

Хермоген: Каква е тя?

Сократ: Струва ми се, че виждам как Хераклит казва някакви древни мъдри неща — точно за Кронос и Рея, които и Омир казва.

Хермоген: Какво имаш пред вид?

Сократ: На едно място Хераклит казва: *„Всичко върви и нищо не стои* [на едно и също място]" и като сравнява нещата с течение на река, казва: *„Не би могъл да влезеш в същата река два пъти."*

Хермоген: Така е.

b Сократ: Какво в такъв случай? Според теб този, който е поставил на прародителите на другите богове имената Рея и Кронос, мислил ли е по-различно от Хераклит? Или мислиш, че той е дал случайно и на двамата имена, означаващи течение, rhéuma?[60] Както и Омир от своя страна казва: *„Океан, бащата на боговете, и майка им Тетйс"*[61], а мисля, че и Хезиод също.[62] А на едно място и Орфей казва:

Пръв Океан красноструен е встъпил в женитба:
c *взел за съпруга Тетйс, родена от същата майка.*

Виж как всичко това е в унисон помежду си и има прилика с Хераклитовите идеи.

Хермоген: Струва ми се, че в твоите думи има нещо много сериозно, Сократе. Но все пак не проумявам какво може да означава името Тетйс.

Сократ: В действителност то означава почти същото: в него е скрита думата „извор". Понеже пресяваното, diattómenon, и прецежданото, ethóumenon,
d наподобяват извор, и от тези две думи е създадено името Tethýs.

Хермоген: Но това е много остроумно, Сократе.

Сократ: А защо не? Но какво иде след това? Ние говорихме за Зевс.

Хермоген: Да.

Сократ: Нека говорим за братята му — за Посейдон, за Плутон — за другото му име, с което го наричат.

Хермоген: Чудесно.

Сократ: Струва ми се, че първият, който е дал името Посейдон, плувайки по море, е бил въз-
e препятствуван от морската стихия, която не му позволявала да напредва и била за него един вид окови на краката му, desmòs tō̂n podō̂n. Затова той нарекъл бога-владетел на тази сила „Посейдон“, като че ли бил „кракооковател“, posídesmos, като звукът „е“ [след „s“] е бил вероятно добавен за благозвучие. А може би той не би искал това да каже и вместо „s“ е произнасял първоначално две „ll“ в смисъл, че богът е знаел много, poll(á) eidà
403 ṓs[63]. А може би е получил името си от séiō „разтърсвам, разклащам“, séiōn „разтърсвач“[64], като „р“ и „d“ са били добавени впоследствие. Що се онася пък до името Плутон, то е поставено според даването на богатство, ploutos, понеже богатството излиза от земните недра.[64а] Хадес пък, Háidēs, (H)aídēs, изглежда, повече го схващат, че изразява aeidés „невидимо“, и изпитвайки страх от това име го наричат Плутон.[65]

b Хермоген: А на теб как ти изглежда, Сократе?

Сократ: На мен ми се струва, че хората често имат погрешна представа за силата на този бог и се страхуват от него незаслужено. Именно, когато някой от нас вече умре, страхуват се, че остава там навеки и че душата отива при него освободена от тялото — и от това се страхуват. А на мен ми се струва, че всичко сочи към едно и също — и властта на бога, и името му.

Хермоген: Как именно?

c Сократ: Ще ти кажа как ми изглежда всичко това. Я ми кажи: за да остава което и да е живо

същество някъде, коя връзка е по-силна — необходимостта или желанието?

Хермоген: Много по-важно е желанието, Сократе.

Сократ: В такъв случай мислиш ли, че мнозина нямаше да избягат от Хадес, ако той не връзваше отиващите там с най-силната връзка?

Хермоген: Очевидно.

Сократ: От друга страна пък, нали съществуват много видове желания?

Хермоген: Да.

d Сократ: Следователно той ги връзва с най-силното измежду желанията на хората, ако трябва да ги удържа с най-силната връзка.

Хермоген: Да.

Сократ: А има ли в такъв случай някакво по-голямо желание от това, когато някой, общувайки с някого, мисли, че чрез него ще стане по-добър човек?

Хермоген: В името на Зевс, по никакъв начин, Сократе.

Сократ: Поради това следователно длъжни сме да кажем, Хермогене, че никой не е пожелал да
e дойде от оня свят тук, дори не и самите Сирени,[66] но че и те, и всички други стоят там омагьосани. Толкова хубави речи, както изглежда, знае да говори Хадес и според нашата теза този бог е и съвършен софист,[66a] и велик благодетел на тези, които са при него, и изпраща на земните жители толкова много блага — така многобройни са неговите богатства там, че от това е получил и името Плутон. А че, от друга страна, не желае да об-
404 щува с хората, докато притежават тяло, но само след като душата стане чиста от всички телесни злини и желания — не смяташ ли, че това е качество на философ и на такъв, който правилно разсъждава: че би ги задържал само като ги върже с желанието за добродетел, а докато са подвластни на страстта и на лудостта на тялото, и баща му Кронос не би могъл да ги задържи при себе си с веригите, с които се предава, че той бил окован.[67]

Хермоген: Изглежда, че в твоите думи има нещо много вярно, Сократе.

b Сократ: Името Háidēs, Хермогене, далеч не произхожда от aiédēs „невидим", но много поскоро от eidénai „знание" на всички красиви неща — оттам законодателят го е нарекъл Haidēs.

Хермоген: Добре. А какво можем да кажем за Деметра, Хера, Аполон, Атина, Хефест, Арес и за останалите богове?

Сократ: Деметра, види се, е наречена според това, че дава храна „даваща като майка", didóusa mḗtēr — Dēmḗtēr.[68] Хера, Hḗrā, означава

c някакси „обичана", eratē, според това че Зевс, както се предава, я обикнал и взел за съпруга. А може би и законодателят в своите занимания с небесните сфери и явления[69] е нарекъл въздуха, aer, под прикритата форма Hḗrā, поставяйки началната гласна накрая. Ти би разбрал, ако повториш многократно името Hḗrā.[70] А пък Ферефата, Pherrephátta — мнозина се страхуват и от това име, както и от името Аполон, поради незнание, както изглежда, на правилността на тези имена. Променяйки го, те имат пред себе си името Ферсефона. Phersephónē, и то им се вижда страшно.[71]

d А в същност то показва, че богинята е мъдра. Понеже нещата са в движение, pherómena, да ги уловиш, докоснеш и да можеш да ги следваш би било мъдрост. Следователно богинята правилно би била наречена Ферепафа, Pherépapha, поради мъдростта си и поради „докосването на движещите се неща", epaphḗ pheroménou, или пък някакво подобно име. Поради това че има такава същност, и Хадес, който също е мъдър, живее с нея. А сега, предпочитайки благозвучието пред истината, променят името ѝ така, че я наричат Pherrephátta. Същото е и с Аполон, както казвам — мнозина се

e страхуват от името на бога, понеже указвало на нещо страшно.[72] Или не си забелязал?

Хермоген: И то много добре. Това, което казваш, е истина.

Сократ: Това име, както мисля, чудесно приляга на същността на бога.

Хермоген: Как именно?

Сократ: Ще се опитам да ти обясня какво мисля. Нямаше да има име, което да подхожда
405 повече на четирите функции на бога така, че да ги засяга всичките и да ги посочва по някакъв начин: музика, пророчество, медицина и стрелба с лък.

Хермоген: Обясни ми — от думите ти излиза, че името е някак си странно.

Сократ: В същност то е хармонично, както приляга на бога на музиката. Най-напред очищението и очистителните обреди и в медицината, и в мантиката цялостните очищения чрез опушване с
b помощта на медицински и мантични билки, баните, прилагани в подобни случаи, и напръскванията с вода — всички тези действия вероятно имат един смисъл, да направят човека чист и тялом, и духом. Или не е така?

Хермоген: Съвсем е така.

Сократ: Нали очистващият бог би бил и „измиващ“ apolóuōn, и „избавящ“ apolýōn от такива злини?

Хермоген: Точно така.

c Сократ: Именно според избавленията и измиванията като изцелител от подобни злини, той би бил правилно наричан Apolóuon. А поради пророческата му сила, mantikḗ, поради истинността, alēthḗs и откровеността му, haplóun — тези две неща са едно и също — най-правилно би било името, с което го наричат тесалийците: всички тесалийци наричат този бог Áploun. А поради това, че е винаги майстор в стрелбата с лък, aéi bólōn, той е „винаги улучващ“, aéi bállōn. Що се отнася пък до музикалната страна трябва да схванем, че както при akólouthos „спътник“ и ákoitis „съпруга“ [началният] звук „а“ често означава „заедно, със“, homóu, и оттук и „съвместно обръщане, въртене“, homóu pólēsis както на небето това,
d което наричаме обръщания, „въртения“,[72а] póloi, така и при хармонията на песента, което се нарича съзвучие, symphōnía — че всичко това, както твърдят тънките познавачи в музиката и астроно-

мията, се обръща, върти (движи) в някаква хармония. А този бог ръководи хармонията, като осъществява всеобщото обръщане, въртене (движение), homopolṓn и у богове, и у хора. Както вървещият заедно с нас, homokéleuthos, и споделящата леглото заедно с нас, homókoitis, сме нарекли „спътник“ akólouthos и „съпруга“ ákoitis, заменяйки думата „заедно“ homo- със думата „с-“ a-,
e така сме дали името Аполон, Apóllōn на тогова, който е бил Homopolon „осъществяващ всеобщото обръщане, въртене (движение)“, като сме вмъкнали още едно „l“ поради това, че името е звучало еднакво с думата с лошо значение.[73] И днес още някои хора поради това, че не схващат правилно същността на името, предполагат тази връзка и се страхуват от него, понеже показвало някаква гибел.
406 А то, както току-що се каза, засяга всичките функции на бога — той е откровен, haplóus, винаги улучващ, aéi bállōn, измиващ (очистващ), apolóuon, осъществяващ всеобщото обръщане, въртене (движение), homopolōn.[74]

А музите, Móusai, и изобщо музиката, mousikḗ, изглежда, са получили това име от „стремя се към, желая“ mōmai, от търсенето и от любовта към знание (philosophía).[75]

Името на Латона, Lētṓ, идва от това, че богинята е блага, че е благосклонна, ethelḗmōn, към исканията, които ѝ се отправят. А може би [правилната форма е], както я наричат другите гърци: повечето я наричат Lēthṓ. Изглежда, че те са я нарекли Lēthṓ според това, че нейният нрав,
b éthos, не е суров, но кротък и мек, léion.[76]

Артемида, Ártmis, види се означава здраве и читавост, artemés, и приличие поради нейното желание да запази моминството си. А може би този, който е дал това име, е нарекъл богинята „веща в добродетелта“ arétēs hístōr, а може би е имал

пред вид, че тя е намразила оплождането, ároton misḗsasa, на жената от мъжа. Или поради една от тези причини или поради всичките е било дадено на богинята това име от този, който й го е дал.[77]

Хермоген: А какво означават Дионис и Афродита?

Сократ: Тежки въпроси ми поставяш, сине на Хипоник. Възможно е смисълът, вложен в имената на тези богове, да е и сериозен, и шеговит. За
c сериозния смисъл питай някои други, но нищо не пречи да изложим шеговития — и боговете обичат шегите. Дионис, Diónysos, би означавало „даващ виното" didóus óinon, „Didóinysos", наричан така на шега, а и виното, óinos, по-скоро би трябвало да се нарича oiónous, понеже кара повечето от пиещите го да смятат, че имат ум, hóti óiesthai noun (ékhein), без да го имат.[78]

Що се онася пък до Афродита, то не е редно да противоречим на Хезиод, но да се съгласим с не-
d го, че тя е наречена Aphrodítē поради рождението й от пяната, aphrós.[79]

Хермоген: Като атинянин, Сократе, ти няма да забравиш, разбира се, Атина, нито пък Хефест и Арес.

Сократ: Да, не подхожда.

Хермоген: Не, естествено.

Сократ: Разбира се, другото й име не е труд-
e но да се обясни защо й е дадено.

Хермоген: Кое именно?

Сократ: Наричаме я понякога Палада, Pallas.

Хермоген: Че как да не я наричаме!

Сократ: Смятайки, че това име й е било дадено от танца с въоръжение, ние според мен бихме имали право. Понеже да вдигнем във въздуха
407 себе си или нещо друго от земята или в ръце, ние наричаме това pállō „раздвижвам" и pállomai „раздвижвам се, скачам", orkhéō „карам някого да танцува" и orkhéomai „танцувам".[80]

Хермоген: Точно така.

Сократ: Палада се обяснява по този начин.

Хермоген: И много право. Но за първото й име какво обяснение даваш?

Сократ: За името Атина ли?

Хермоген: Да.

Сократ: Това, драги, е по-трудно. Изглежда, че древните са смятали за Атина, каквото смятат
b днешните познавачи на Омир. Повечето от тях, коментирайки поета, твърдят, че той е представил Атина като разум, nous, и мисъл diánoia. И този, който е създавал имената, изглежда, е мислил нещо подобно за нея, като е отишъл дори още по-далеч, наричайки я „мисъл на бога“, theóu nóēsis,[81] като че ли казва, че тя е „божественият разум“, hā theonóā, използувайки „а“ от другите диалекти вместо „ē“ и изхвърляйки „i“ и „s“.[82] А може би тази не е била причината, но че той я е нарекъл Theonóē, понеже тя повече от всички други била разбирала божествените работи, ta théia noóusa. А нищо не пречи [да предположим също], че олицетворявайки в тази богиня божествената мисъл, hē en tōi ḗthei nóēsis, той е поискал да я нарече Ēthonóē. По-късно обаче било сам той, било някои
c други направили това име, както те мислели, по-хубаво под формата Athēnáa.[83]

Хермоген: А как ще обясниш Хефест, Héphaistos?

Сократ: Ти питаш без съмнение за отличния „познавач на светлината“, pháeos hístor?

Хермоген: Него имам пред вид.

Сократ: Нали е явно за всеки един, че той е Pháistos „блестящ“, а звукът „ē“ е добавен?

Хермоген: Възможно е, ако както изглежда, ти нямаш и някакво друго обяснение.

Сократ: Но за да не предположа друго обяснение, питай ме за Арес.

Хермоген: Питам те.

d Сократ: Разбира се, ако искаш, името Árēs би се обяснило според „мъжкото“ árrhen и мъжественото, (andréion) у него. А ако е според неговата суровост и непоколебимост, което се нарича árrhaton „несломимост“, напълно подходящо би било за бога на войната да се нарича Árēs.

Хермоген: Съвсем вярно.

Сократ: Но в името на боговете, да престанем с боговете, понеже се страхувам да се разго-

варям за тях.[84] Но за някои други имена, ако искаш, постави ми въпроси, *„за да видиш какво могат конете“* на Евтифрон.[85]

Хермоген: Така и ще постъпя. Но едно още искам да те попитам — за Хермес, понеже Кратил твърди, че името ми не е Хермоген.[86] Затова нека се опитаме да разгледаме какво собствено означава Hermẽs, за да разберем дали и Кратил има право.

Сократ: В действителност това име, Hermẽs, изглежда, че има отношение към словото: че той е тълкувател, hermenéus, вестител, крадлив и из-
408 мамлив в думите си и се занимава с търговията — цялото това занимание е в областта на словото. А ние и по-горе казахме[87] това, че éirein „говоря“ означава употреба на слово, както и Омир често казва emẽsato, а това означава „измислил“.[88] От тези две думи законодателят е създал името на този бог, който е измислил говоренето, to légein, и словото, lógos, [a légein означава éirein][89] и като че ли ни предписва: „Хора, този който е из-
b мислил говоренето, to éirein emẽsato, с право бихте го наричали Eiremẽs“. Сега обаче ние го наричаме Hermẽs, като разкрасяваме, както си мислим, името му. [А и Ирида, Íris, изглежда, е наречена от éirein „говоря“, понеже е вестителка][90]

Хермоген: Кълна се в Зевс, в такъв случай Кратил, струва ми се, има право, че аз не съм Хермоген — та аз съвсем не съм добър в словото!

Сократ: Правдоподобно е и това, приятелю, че и Хермесовият син Пан е с двойна природа.

c Хермоген: Как така?

Сократ: Знаеш, че речта означава всичко, върти го и постоянно го обръща и е два вида — истинска и лъжлива.

Хермоген: Така е.

Сократ: Поради това истинското в нея е изгладено и божествено и живее горе между боговете, а лъжливото живее долу между хорските тълпи и е грубо и козловидно, tragikós.“[91] Тук именно се коренят повечето митове и лъжите в живота на трагическите герои.

Хермоген: Отлично.

Сократ: Така че „който посочва всичко, pan, и постоянно обръща, aéi polṓn“ с право би бил
d Pan aipólos:[92] Хермесов син с двойна природа, в горната си част гладък, а в долната груб и козловиден. И Пан е или самата реч, или брат на речта, ако изобщо е син на Хермес: няма нищо чудно, че брат прилича на брат си. Но както вече казах, скъпи ми приятелю, да напуснем боговете.

За небесните светила и природните явления

Хермоген: В същност, ако искаш, Сократе, боговете от такъв вид. Какво ти пречи да разгледаш въпросите от следния вид, като този за слънцето,
e луната, звездите, земята, етера, въздуха, огъня, водата, сезоните и годината?

Сократ: Голяма задача ми поставяш, но все пак, ако ти доставя удоволствие, ще го направя.

Хермоген: Действително ще ми доставиш удоволствие.

Сократ: В такъв случай какво най-напред искаш. Или искаш да разгледаме по реда, по който ги изброи, като започнем със Слънцето?

Хермоген: Точно така.

409 Сократ: Изглежда, че ще бъде по-ясно, ако си послужим с дорийската форма за слънце hā́lios, както казват дорийците. Възможно е името hā́lios да е дадено според това, че когато изгрее, то събира, halízein, хората заедно, а възможно е и според това, че в своя ход то постоянно се върти, heiléin, около земята, а вероятно и че оцветява различно, poikíllein, това, което създава Земята, а poikíllein и aioléin означават едно и също.

Хермоген: А какво означава Луна, selḗnē?

Сократ: Това име, изглежда, затруднява Анаксагор.

Хермоген: Защо именно?

Сократ: Така изглежда при застъпваното от него схващане, което е старо, а той го изказа не-
b отдавна, че Луната получава светлината си от Слънцето.[93]

Хермоген: Как в същност?

Сократ: Думите sélas и phōs означават едно и също, „светлина".

Хермоген: Да.

Сократ: У Луната тази светлина е „нова" и „стара", ако Анаксагор и последователите му говорят истината: обикаляйки вкръг около нея, Слънцето постепеннно хвърля върху й „нова" светлина, néon, а светлината от предходния месец е „стара", hénon.[94]

Хермоген: Отлично.

Сократ: А мнозина я наричат selānáiā.[95]

Хермоген: Така е.

Сократ: Понеже има винаги нова и стара светлина, sélas néon kai hénon aéi,[96] би трябвало
c да се нарича с най-голямо право selaenoneoaeia, а чрез контракция е била наречена selānáiā.

Хермоген: Много е комплицирано това име, Сократе. А какво ще кажеш за месеца, méis, и за звездите, astra?

Сократ: Месецът, méis, би трябвало да се нарича правилно méies от meióusthai „намалявам се", а звездите, изглежда, се наричат ástra (ед. ч. ástron) от astrapḗ „светкавица". А понеже светкавицата, astrapḗ, обръща нагоре очите, ta ṓpa anastréphei, би трябвало да се нарича anastrōpḗ, но сега името е получило по-хубава форма astrapḗ.

Хермоген: А какво е положението с „огън" и „вода"?

d Сократ: Думата pyr „огън" ме затруднява. Изглежда, че или музата на Евтифрон ме е изоставила, или че въпросът е много труден. Виж какво средство искам да приложа за всички такива неща, които биха ме затруднили.

Хермоген: Какво именно?

Сократ: Ще ти кажа. Но в същност ти ми отговори: би ли могъл да ми обясниш защо се казва pyr?

Хермоген: Лично аз не, кълна се в Зевс.

Сократ: В такъв случай виж какво предполагам за него. Забелязвам, че гърците, особено
e които живеят под властта на варварите, са взели от тях много имена.

Хермоген: Така че какво?

Сократ: Ако някой иска да намери вероятното им обяснение чрез гръцки език, а не чрез езика, от който името в случая е заето, знаеш, че би се затруднил.

Хермоген: По всяка вероятност.

410 Сократ: Гледай в такъв случай и това име, руг, да не би да е варварско. Понеже не е лесно да го отдадем на гръцкия език и е известно, че с малка промяна така наричат огъня фригийците, а
b и „вода“, hýdōr, и „кучета“, kýnes, и много други.[97]

Хермоген: Така е.

Сократ: Така че не трябва да обясняваме насила тези думи, понеже някой друг би могъл да им даде обяснение. Затова изоставям руг „огън“ и hýdōr „вода“. А пък въздухът, Хермогене, наречен ли е aḗr, понеже вдига, áirei, нещата от земята? Или понеже вечно тече, aéi rhéi? Или че вятърът се образува от неговото течение? — понеже поетите наричат понякога ветровете aḗtai. Може би иска да каже aetórrhoun, както би се казало pneumatórrhoun „ветротечение“. А „етер“, aithḗr, схващам горе-долу по следния начин: понеже, течейки винаги, тича около въздуха, aéi théi perí ton aḗra, той справедливо би се наричал aeit hēer „който винаги тича“.

„Земята“, gē, ще покаже по-добре своето значе-
c ние, ако я наричаме gáia[97a]: понеже gáia правилно би била наречена „създателка“ gennḗteira, според думите на Омир: той употребява за gegennḗsthai „те са били създадени“ [формата] gegáasi. — Добре. Какво ни остана по-нататък?

Хермоген: Сезоните, Сократе, и годината.

Сократ: Ако искаш да узнаеш вероятното

значение на думата за „сезони“, hórai, трябва да го произнесем по стар атически начин.[98] Те са hórai поради това, че определят, horízein, зими и лета, ветрове и плодовете на земята: и като определящи, те с право биха се наричали hórai. А думите за „година“ eniautós и étos, изглежда, че са едно и също. Това, което извежда на светлина създа-
d ваните и ражданите неща, всяко на свой ред, и ги контролира само в себе си, autò en heautói, него — както преди това казахме за Зевс, че името е разделено на две и едни казват Zéna, а други Día[99] — него едни го наричат eniautós от en heautói „в себе си“, а други étos от etázei „контролира“. А целият израз, който е един, en heautói etázon „контролиращо в себе си“ се произнася на две части,
e така че от един израз са били произведени две имена: eniautós и étos.

Хермоген: Действително, Сократе, ти постигна много нещо.

Сократ: Оказва се, мисля, че съм напреднал вече в знанието.

Хермоген: Съвсем.

Сократ: Скоро ще кажеш нещо повече.

411 *Моралните категории*

Хермоген: След този вид имена аз лично с удоволствие бих разгледал какво е основанието за съществуването на тези хубави имена, които се отнасят до добродетелта, като „мислене“, „схващане“, „справедливост“ и всички други такива.

Сократ: Ти събуждаш, друже, един много важен вид имена. Все пак, понеже съм надянал лъвската кожа,[100] не трябва да се покажа страхливец, но трябва да разгледам, както изглежда, „мислене“, „схващане“, „познание“, „знание“ и всички
b останали хубави имена, които споменаваш.

Хермоген: И не трябва, разбира се, да се отказваме, преди да го направим.

Сократ: И наистина — кълна се в кучето,[101] — струва ми се, че не предсказвам лошо, като си представих и сега именно,[102] че най-древните хора, които са поставяли имената предимно, почнали да се чувствуват също като повечето от днешните учени мъже: понеже при търсенето същността на нещата те постоянно се въртят, започва да им се вие свят и от това започва да им се струва, че нещата се въртят и че изобщо се намират в движение.
c Но те смятат, че причината за това им схващане не е в което чувствуват вътре в себе си, а че такава била природата на нещата: че нищо не е неподвижно и устойчиво, но че всичко тече и се носи и е пълно с движение и създаване.[103] Говоря така, като имам пред вид всички споменати сега имена.

Хермоген: Как, Сократе?

Сократ: Ти вероятно не обърна внимание, че току-що споменатите имена са дадени, като се е имало пред вид, че нещата се намират изцяло в движение, течение и създаване.

Хермоген: Това съвсем не си го и помислих.

d Сократ: Ами първо на първо името, което най-напред споменахме, е напълно според такива принципи.

Хермоген: Кое име?

Сократ: „Мислене“, phrónēsis[104]: то е забелязване, nóēsis, на движението, phorá, и течението, rhóus; би могло да се схване и като подпомагане, ónēsis, на движението, phorá; във всеки случай отнася се до движението. Ако искаш пък „познание“, gnṓmē: то означава в същност разглеждане, sképsis, и наблюдаване, nṓmēsis, на създаването, goné — „наблюдавам“ nōmáo и „разглеждам“ skeptō е едно и също. Ако искаш пък, самото „забелязване“ nóēsis е „към новото стремеж“ tou néou hésis, а да
e са нови нещата означава да са постоянно създавани. Който е поставил името neēesis[105] посочва, че душата се стреми към това. Понеже старата форма не е била nóēsis, а noéesis — вместо дълго „е“ е имало две кратки „е“. „Разумност“, sophro-

sýnē, е спасение, sōtēria, на мисленето, phrónē-
412 sis, което току-що разгледахме. „А „знание", epistēme, показва, че всяка душа с някаква стойност следва нещата в тяхното движение и нито изостава, нито изпреварва: затова именно трябва да изхвърлим [началното] „е" и да казваме pistéme[106]. „Схващане" пък, sýnesis, би изглеждало подобно на разсъждаване, syllogismós: когато се каже: „схващам" syníēmi, се изразява напълно същото както и с „разбирам", epístamai, понеже syníēmi „пращам заедно събирам, схващам" означава, че
b душата „върви заедно" symporéuesthai с нещата. Колкото до „знание, мъдрост", sophía[107], това име показва връзка с движението, phorá. Името е доста тъмно и със чужд[107a] облик. Но трябва да се отнесем до поетите и си припомним, че на много места, когато стане дума за нещо, което започва да напредва бърже, казват esýthē „втурна се".[108] Един прочут лакедемонец имал име Sóos: така лакедемонците наричат бързото движение. Следователно sophía показва допир, epaphé, с това дви-
c жение, понеже всичко съществуващо се движи. Виж сега „добро", agathón: това име иска да означи достойното за очудване, agastón, в цялата природа. Понеже съществуващите неща се движат, у едни има бързина, у други бавност. Така че не цялото е достойно за учудване, но една част от него — бързото, thóon. Следователно към тази достойна за учудване част, agastón, се отнася названието „добро", agathón.

„Справедливост", dikaiosýnē, е лесно да се разбере: това име е дадено на „схващане на справедливото", dikáiou sýnesis. Но самото име „справедливо", díkaion, е мъчно. И действително, изглежда, че до известна степен мнозина са съгласни, но
d нататък се спори. Които смятат, че вселената е в ход, са на мнение, че за голямата ѝ част характерното е да се мести, че през това цяло преминава един принцип, чрез който всичко създаващо се се

създава и че този принцип е извънредно бърз и
извънредно тънък: понеже той не би могъл да
мине през цялата същност, ако не е извънредно
тънък, така че нищо да не го спре, и извънредно
бърз, така че да се отнася спрямо останалото ка-
то че ли то е неподвижно. Тъй като той управлява
всичко останало, преминавайки през него, diaïón,
e с право е получил това име „справедливо“ díkaion,
413 като за благозвучие е било прибавено влиянието
на „к“. Дотук което казахме, мнозина са съглас-
ни, че това е именно „справедливо“. Аз обаче,
Хермогене, понеже съм упорит по отношение на
него, съм разследвал всичко това тайно от други-
те: този принцип е „справедливо“ и „причина“ —
а чрез което нещо се създава, това е то причина —
и някой си каза, че поради това е право да го на-
ричаме собствено[109] така. Но когато след това обяс-
нение все пак питам кротко: „Ако това е така,
какво е впрочем, отлични ми приятелю, „справед-
ливо“?, изглежда, че въпросът ми преминава гра-
ницата на приличието и „прескача отвъд рова“[110].
b Казват ми, че достатъчно съм научил и в жела-
нието си да ме задоволят, се залавят да ми казват
вече един едно, друг друго и вече никакво съгла-
сие помежду им! Един там ми казва, че „справед-
ливо“ било това — Слънцето, понеже са́мо то, ка-
то преминава, diaïōn, и гори, káōn, управлява съ-
ществата. А когато казах на едного с радост, че
съм научил нещо хубаво, той, като го чу, ми се
изсмя и ме попита дали смятам, че няма нищо
справедливо у хората, след като Слънцето залезе.
c Като настоях тогава да ми каже какво той смя-
та от своя страна, каза ми, че това бил огънят.[111]
Но това не е лесно да се разбере. Друг твърди, че
не бил самият огън, но самата топлина, съдържа-
ща се в огъня. Друг пък казва, че се присмива на
всичко това и че „справедливо“ било това, което
проповядва Анаксагор — Разума, nous.[112] Според
него Разумът, бидейки независим и несмесен абсо-
лютно с нищо, привежда в ред нещата, премина-
вайки през всички тях. Тук аз именно, приятелю,
се намирам в далеч по-голямо затруднение, откол-

което преди да се захвана да узная какво нещо е
d „справедливо“. Във всеки случай това име, заради което започнахме проучването си, изглежда, че го е получило поради тази причина.

Хермоген: Изглеждаш ми, Сократе, че ти си чул това от някого, а не импровизираш.

Сократ: А при другите имена какво?

Хермоген: Там съвсем не ми изглеждаш.

Сократ: Слушай тогава: може би бих те излъгал в останалото, че говоря, без да съм го чул. След справедливостта какво ни остана? Мъжество-
e то, мисля, още не сме разгледали. Явно е, че „несправедливостта“, adikía, е в същност пречка на преминаващото, to diaïón, а „мъжество“, andréia,[113] показва, че е получило името си в сражение. А ако съществуващото тече, сражението в него не е нищо друго освен противоположното течение, enantía rhoḗ. Ако следователно се отнеме „d“ от името andréia, тази дейност показва името „anréia“. Ясно е, че не на всяко течение противното течение е
414 andréia, но на това, което тече против справедливото, díkaion. Иначе мъжеството нямаше да бъде похвалявано. А „мъжко“, árrhen, и „мъж“, anḗr, са близки до този израз ánō rhoḗ „течение нагоре“. „Жена“ пък, gynḗ, ми изглежда да означава „потомство“, gonḗ, а „женско“, thḗly, да е получило името си от „цица“, thēlḗ; а нали thēlḗ, Хермогене [се нарича така], понеже причинява разцъфтяването, tethēlénai,[114] както при поливаните растения?

Хермоген: Така изглежда, Сократе.

Сократ: И действително самата дума thállō „разцъфтявам“ ми изглежда, че изразява фигуративно растежа на младите същества, че израстват
b бързо и внезапно. Такова нещо именно е искал да изрази с името създателят му, като го е образувал от théō „тичам“ и hállomai „скачам“. Но ти не забелязваш, че като че ли се отбивам от пътя, когато

видя гладко място. А пък на нас ни остават още много въпроси, които се смятат за сериозни.

Хермоген: Прав си.

Сократ: Един от тях е да видим какво би могло да означава tékhnē „занаят, изкуство".[115]

Хермоген: Чудесно.

Сократ: То не означава ли „притежаване, héxis, на разум, nous", ако се махне „t" и се вмък-
c не „o" между „kh" и „n" и „n" и „ē"?[116]

Хермоген: На много хлъзгава почва заставаме, Сократе.

Сократ: Скъпи приятелю, нима не знаеш, че първоначално създадените форми на имената са били вече затрупани от желаещите да вложат високопарност, като са прибавяли или махали звукове за благозвучие и са ги обръщали всячески, и поради разхубавяване, и поради течението на времето. Например в kátoptron „огледало" не ти ли се струва странно вмъкването на „r"?[117] Според
d мен, подобни неща правят тези, които съвсем не ги е грижа за истината: те преоформят артикулацията и с прибавянето на много елементи към първоначалните форми в края на краищата свършват с това, че никой човек не може да разбере какво може да означава името. Така например Сфинкса го наричат sphinx вместо phix,[118] и много други имена.

Хермоген: Това е така, Сократе.

Сократ: Ако и занапред се позволи да се вмъква и маха в имената каквото някой би искал, ще стане много лесно и всяко име би могло да прилегне на всяко нещо.

e Хермоген: Прав си.

Сократ: Прав съм, разбира се. Но ти като мъдър ръководител трябва да бдиш, мисля, над мярката и правдоподобността.

Хермоген: Бих искал.

415 Сократ: И аз го искам заедно с теб, Хермогене. Но не бъди, богообладани, прекалено точен *„да не би да ми отслабиш устрема"*[119]. Понеже след като разгледахме tékhnē и след като сега разгледаме и mēkhanḗ „средство", аз достигам до върха на това, за което говорим. Mēkhanḗ ми се

струва, че означава „да се достигне, áпеіп, далеч, epì polý", понеже mékos „дължина" означава нещо като polý „много". От тези два елемента, mékos и áпеіп, е образувано името mekhané. Но както ей сега казах, трябва да стигнем до върха на нашите занимания: да потърсим какво означават имената „добродетел" и „порок", areté и kakía. За едното
b още не виждам [обяснение], но другото ми се струва, че е ясно. То е в унисон с всичко по-горно. Понеже нещата „вървят", всичко „което лошо върви", kakós ión, би било kakía „лошота". А когато това лошо вървене при нещата се намира в душата, тогава то предимно се нарича „лошота, порок", kakía, название, което се отнася до цялото явление. Какво е лошо вървене, струва ми се, че се разкрива и в „страхливост", deilía. Него още не сме анализирали, но го прескочихме, а трябва-
c ше да го разгледаме след „мъжество". Мисля, че сме прескочили и много други думи. И така „страхливост", deilía, означава „силни окови, iskhyrós desmós, на душата", понеже lían „прекомерно" изразява някаква сила, iskhýs. Така че оковите, desmós, на душата, които са „прекалено, lían," силни и огромни, биха били deilía. Така и „безизходица", aporía, е зло и, както изглежда, всяко нещо, което би пречело на вървенето, iénai, и на ходенето, poréuesthai. И тъй, „лошо да се върви", kakós iénai, означава схванато и спънато ходене и когато го притежава душата, тя става пълна с порок, kakía. Ако тези обстоятелства обуславят името „порок", то противното на него би било „доб-
d родетел", areté: на първо място, то ще означава „леснота", euporía,[120] след това, че течението, rhoé, на добрата душа е винаги свободно, така че това, което неудържимо и безпрепятствено постоянно тече, aéi rhéon, е получило, както изглежда, името areté. И затова в същност то трябва да се нарича aeirhéite, а може би създателят му иска да каже

„предпочитано, желано“, hairete,[121] в смисъл, че това състояние е във висша степен предпочитаното, думата е била стегната във формата aretḗ. Може би ти пак ще кажеш, че си измислям.[122] Обаче аз твърдя, ако е право това, което казах горе за kakía „порок“, то и това име, aretḗ „добродетел“, е право.

416 Хермоген: А в същност kakón „лошо“, чрез което ти обясни много от предходните имена — какво би означавало това име?

Сократ: Странно ми изглежда то на мен именно, кълна се в Зевс, и трудно за тълкуване. Затова и към него ще приложа онова средство.[123]

Хермоген: Какво е то?

Сократ: Да кажа, че и то е варварско име.

Хермоген: И изглежда, че имаш право. Но ако искаш, нека оставим тези имена и се опитаме да видим доколко са обосновани „красиво“, kalón, и „грозно“, aiskhrón.

Сократ: Добре. Значението на „грозно“, aiskhrón, ми изглежда съвсем ясно — и то е в съгла-
b сие с горните ни установки. Струва ми се, че създателят на имената порицава изобщо това, което е пречка и спънка за нещата при тяхното течение и в този случай е дал на това, „което винаги задържа течението“, to aéi ískhon ton rhóun, името aeiskhorrhóun, но вследствие на контракция сега се казва aiskhrón.

Хермоген: А „хубаво“, kalón?

Сократ: То е по-мъчно за разбиране. Все пак създателят му го произнася така поради хармония и формата е била променена поради дължината на гласната „о“.

Хермоген: Как именно?

Сократ: Това име, изглежда, че е някакво название за „мисъл“, diánoia.

Хермоген: Какво искаш да кажеш?

c Сократ: Хайде сега: ти каква смяташ, че е причината за названието на всяко едно нещо? Нали тя е, която обуславя имената?

Хермоген: Съвсем вярно.

Сократ: Нали тази причина би била мисълта било на богове, било на хора, било и на едните, и на другите заедно?

Хермоген: Да.

Сократ: Нали това нещо, което е нарекло, kalésan, и което нарича, kalóun,[124] имената, е същото това нещо — мисълта, diánoia?

Хермоген: Очевидно.

Сократ: Нали каквото създадат Разумът, nous, и мисълта, diánoia, е похвално нещо, а каквото те не създадат е укоризнено?

Хермоген: Отлично.

d Сократ: Лекарското изкуство следователно създава лекарски неща и строителното — строителни неща. Или ти мислиш другояче?

Хермоген: Така смятам и аз.

Сократ: И красивото значи създава красиви неща?

Хермоген: Необходимо е.

Сократ: И това е, което твърдим, мисълта?

Хермоген: Точно така.

Сократ: Следователно това название, kalón „хубаво“, е дадено правилно на мисълта, защото създава такива неща, които наричаме красиви и ги ценим.

Хермоген: Явно.

e Сократ: Какво от този вид ни остава още да анализираме?

417 Хермоген: Това, което се отнася до добро и до красиво: износно, изгодно, полезно, доходно и техните антоними.

Сократ: Ръководейки се от предходните обяснения, ти вече сам би намерил значението на symphéron „износно, полезно“. То изглежда брат на epistḗmē „знание“. Понеже то не означава нищо друго освен едновременното движение, hē háma phorá,[125] на душата с нещата и създаваните неща от едно такова действие — едновременно и кръгово движение, sym-peri-phérestai, — се наричат symphéronta и sýmphora.

Хермоген: Изглежда така.

Сократ: A kerdaléon „доходно" идва от kérdos „печалба". Ако в kérdos вместо „d" се постаb ви „n", смисълът на името се разбира: то по друг начин назовава доброто, agathón. Понеже доброто се смесва, keránnytai, с всички неща, през които преминава, това негово качество е било изразено чрез името, но поставяйки в него „d" вместо „n", то е получило произношението kérdos.

Хермоген: А какво е пък lysitelóun „изгодно, полезно"?

Сократ: Изглежда, Хермогене, не както го употребяват търговците, ако им се покрият разхо-
c дите[126] — мисля, че lysitelóun няма този смисъл, но че бидейки най-бързо в нещата, то не им позволява да стоят, нито движението да получи край, télos, да спре и престане, но постоянно му прекратява края, ако евентуално започне да настава край, и го прави непреставащо и безсмъртно, по тази причина, мисля, доброто, to agathón, са го нарекли lysitelóun, именно: прекратявайки края, lýon to télos, на движението, са го нарекли lysitelóun. A ōphélimon „полезно" е чуждо име,[126a] което Омир често употребява под формата ōphéllō: то означава увеличаване и правене.[127]

d Хермоген: А как стоят при нас работите с имената с противоположно значение?

Сократ: Тези, които са с отрицателно значение, не трябва, мисля, да ги разглеждаме.

Хермоген: Какви са те?

Сократ: asýmphoron „неизносно", anōphelés „неполезно", alysitelés „неизгодно", akerdés „недоходно".

Хермоген: Прав си.

Сократ: Но трябва blaberón „вредно" и zēmiṓdes „вредително".[127a]

Хермоген: Да.

Сократ: Blaberón „вредно" означава „вредещо течението", bláрton ton rhoun, a bláрton „вре-
e дещо" от своя страна означава „желаещо да прикрепва, да привързва", boulómenon háptein; hápto пък „прикрепям, привързвам" и déō „връзвам" са

с едно и също значение и винаги съдържат укор. Следователно „желаещото да привързва течение“, to boulómenon háptein rhoun, с пълно право би било „boulapterhóun“, но ми изглежда, че е било разкрасено и е станало blaberón.

Хермоген: Заплетени ти излизат, Сократе, имената. Като произнèсе това име „boulapterhóun“, ти ми заприлича като че ли изсвири прелюдията на нома на Атина.[128]

418 Сократ: Не аз, Хермогене, съм виновен, а тези, които дават имената.

Хермоген: Прав си. Обаче какво би означавало zēmiṓdes „вредително“?

Сократ: Какво би било zēmiṓdes ли? Виж, Хермогене, колко съм прав, като казвам, че с прибавяне и отстраняване на звукове се променя силно смисълът на имената, така че дори с извънредно малки промени понякога почват да означават
b обратното.Такъв е случаят с déon „необходимо“. Аз си помислих за него и според него току-що си спомних какво исках да ти кажа. Именно днешният ни език, този хубав език, е обърнал déon и zēmiṓdes да означават обратното, като е направил да изчезне предишното значение, а старият език показва ясно какво означават имената.

Хермоген: Какво искаш да кажеш?

Сократ: Ще ти кажа. Знаеш, че нашите предци са си служили твърде много с „i“ и „d“ и пре-
c ди всичко жените, които пазят най-вече древния език. Днес те заменят „i“ или със „e“, или със „ē“, а „d“ със „z“, понеже тези звукове очевидно имат по-представителен вид.[129]

Хермоген: Как именно?

Сократ: Например в най-древни имена вместо himḗra „ден“ казвали himérā или hēmérā,[130] а сега се казва hēmérā.

Хермоген: Така е.

Сократ: А знаеш ли, че единствено старата форма разкрива мисълта на създателя ѝ? Понеже
d хората се радвали на появата на светлината от

мрака и я желаели, himéirousin, затова я нарекли himéra.

Хермоген: Види се е така.

Сократ: А сега във високопарната форма hēmérā не би могъл да разбереш какво означава това име. Все пак някои смятат, че денят е бил наречен hēmérā, понеже прави [съществата] кротки, hēmera.[130a]

Хермоген: Мисля, че е така.

Сократ: И zygón „ярем" ти знаеш, че древните са го наричали dyogón.[131]

Хермоген: Точно така.

e Сократ: Zygón не обяснява нищо, докато поради впрягането на две, dýo, животни, за да карат, éis agōgēn, правилно е било дадено името dyogón. А сега се казва zygón. Така е и с извънредно много други имена.

Хермоген: Очевидно.

Сократ: Затова също така на пръв поглед déon „необходимо" — така произнасяно [с „е"] — има противоположно значение на имената за „добро". Понеже „необходимо", déon, което е форма на „добро", изглежда, като че ли е „окови", desmós,[132] и пречка на движението, като че ли е брат на „вредно", blaberón.

Хермоген: Види се, че е именно така, Сократе.

419 Сократ: Но не е така, ако се вземе старата форма, която, изглежда, е далеч много по-правилна, отколкото сегашната: тя ще бъде в съгласие с по-горните имена за добро, ако вместо „е" се постави „i", както е била старата форма: понеже не déon, а dión „минаващо през"[133] означава също така „добро", което именно хвали създателят на имената. Така че той не си противоречи: déon „необходимо", ophélimon „полезно", lysitelóun „изгодно", kerdaléon „доходно", agathón „добро", sympheron „износно", éuporon „лесно"[134] явно са едно и също, което чрез различни имена показва, че

b „подреждащото" и „вървящото" е навсякъде възхваляване, а „задържащото" и „връзващото" е

укоризнено. Ето сега и zemiodes „вредително“: ако според старото произношение се постави „d“ вместо „z“, ще ти стане ясно, че името „demiodes“ е дадено на „това, което свързва вървящото“, déon to ión.

Хермоген: А какво е в същност hedone „удоволствие“, lýpe „скръб“, epithymía „желание“ и другите имена от този вид, Сократе?

Сократ: Не ми изглеждат много трудни, Хермогене. Hedone „удоволствие“ — изглежда, че това име изразява действие, насочено към полза,
c ónesis: вмъкнато е „d“, така че се казва hedone вместо „heone“. А lýpe „скръб“, изглежда, че има името си от diálysis „разлагане“ на тялото, каквото то изпитва в това състояние. Anía „мъка“ е „пречещо на вървенето“, an-[135] iénai. Algedon „болка“ ми изглежда чуждо име,[136] образувано от algéinon „болезнено“. Odýne „болка“ изглежда, че има името си от éndysis „проникване“ на скръбта. Akhthedon „тежест, неприятност“ за всеки е ясно, че е с оглед на движението.[137]

Khara „радост“ изглежда, че е наречена така според „разливането“, diákhysis и леснотата[138] на
d „течението“, rhoe, на душата. Térpsis „наслада, приятност“ е произведено от terpnón „приятно“, а самото terpnón от „това, което пълзи“, hérpsis, през душата и е оприличено на „духане (веене)“, pnoe, и с право би се наричало „hérpnoun“, но с течение на времето е било променено на terpnón. Euphrosýne „радост“ не се нуждае от обяснение защо е наречена така. За всеки е ясно, че е получила това име от „доброто общо движение“, éu symphéresthai,[139] на душата с нещата, затова точната форма е „eupherosýne“, обаче ние казваме
e euphrosýne. И epithymía „силно желание, страст“ не е мъчно. Ясно е, че това име е било дадено на

силата, „която върви към буйния дух, epí ton thy-
mòn ióusa. A thymós„буен дух“[140] ще да си е полу-
чил името от thýsis „бушуването“ и копнежа на
душата. Hímeros „копнеж“ пък е получил името
420 си според течението, което най-силно влачи душа-
та. Понеже тече с устрем и стремеж, hiémenos rhéi
kai ephiémenos, към нещата и така чрез стремле-
нието, hésis, на течението, rhoé, притегля силно
към себе си душата и следователно от цялата та-
зи сила е бил наречен hímeros. Що се отнася пък до
póthos „жал по нещо“, името показва, че се отна-
ся не до нещо присъствуващо, но до нещо, което
„другаде някъде“, pou óntos, „отсъствуващо“, ap-
óntos, откъдето името póthos „жал по нещо“, е да-
дено на това, което се нарича hímeros „копнеж“,
когато неговият обект е присъствувал — отстранил
ли се е, същото чувство е било наречено póthos. A
érōs „любов“, понеже esrhéi „се втича“ [в душа-
та] отвън и това течение не принадлежи на този,
b който го има, но му се внася отвън през очите;
поради това от esrhéō „втичам се“ по-рано се е
казвало „ésrŏs“ — произнасяло се е с кратко „о“
вместо с дълго „о“, — а сега се казва érōs поради
смяната на краткото „о“ с дълго „о“.

Но какво още ще предлагаш да разглеждаме?

Х е р м о г е н: Какво смяташ за dóxa „мнение“
и другите имена от този вид?

С о к р а т: Dóxa „мнение“ е създадено според
díōxis „преследването“, което върши душата, за
да узнае каква е същността на нещата, или пък
според хвърлянето от „лък“ tóxon и това обясне-
ние изглежда по-вероятно. Във всеки случай в съг-
c ласие с него е óiēsis „мнение“. Изглежда, че то-
ва име означава óisis[141] „движение“ на душата
към един предмет [за да разбере] какво пред-
ставлява всяко нещо, както и boulḗ „воля, съвет“
означава bolḗ „хвърляне“, както и bóulomai „же-
лая“ означава ephíemai „стремя се към“ и bou-
léuomai „съветвам(се)“. Всички тези имена, които
се присъединяват към dóxa „мнение“, явно се от-

насят по някакъв начин към „хвърлянето", bole, както и, обратно, aboulía „безразсъдност", изглежда, че е „неулучване, несполука", atykhía, когато някой не улучи, ou balon, по каквото е хвърлял, каквото е искал, за каквото се е съветвал и към каквото се е стремял.

d Хермоген: Струва ми се, Сократе, че наведнъж трупаш много обяснения.

Сократ: Защото иде вече краят на вдъхновението.[142] Но искам да завърша с anánke „необходимост", което иде след тези имена, и с hekóusion „доброволно". Hekóusion „доброволно" е éikon „отстъпващо" и непротивящо се: това име, както казвам, показва „отстъпване пред вървещия", éikon iónti, по желание. А anankáion „необходимо" и antítypon „противящо се", бидейки против желанието, биха се отнасяли до грешка и до невежест-
e во; те са били сравнени с пътуване по „долове", ánke, където места мъчно проходими, неравни и обрасли с храсталаци пречат на вървенето, iénai. Следователно оттук може би е произлязло името anankáion „необходимо", сравнено с пътуване през ánkos „дол". Но докато имам сила, нека да не я оставяме да се отпусне, а и ти не отпускай, но питай.

421 Хермоген: Да те попитам в такъв случай за най-важните и най-красивите имена: за „истина" aletheia и „лъжа" pséudos, за „съществуващо" on и за самото това нещо, което е предмет на сегашния ни разговор — „име" ónoma, защо се нарича „име".

Сократ: Наричаш ли нещо „преследване", máiesthai?

Хермоген: Да, разбира се, „търсене".

Сократ: То прилича на име, съставено от израз със смисъл, че „име" ónoma е това „съществуващо" on, което търсенето достига. Ти би го познал още по-добре в това, което наричаме „именуемо" onomastón: **в този израз ясно е казано, че то е „съществуващото, което е предмет на търсенето", on**
b **hou másma[143]. „Истина" álētheia — и това име има**

вид да е съставно като другите. Изглежда, че божественото движение на съществуващото е назовано с израза alētheia, като че ли представлява „скитане божествено“, álē théia.

Pséudos „лъжа“ обаче е противоположно на движението. Отново е предмет на упреци задържането и принуждаването да се стои в покой; то е оприличено на „спящи хора“ (kath) éudontes, но прибавеното „ps“ скрива смисъла на името. On „съществуващо (нещо)“ и ousía „същност“ имат същия смисъл като alēthés „истинско (нещо) = истина“, само че при тях е изпаднало „i“: именно on
c „съществуващо“ означава ión „вървящо“ и, обратно, ouk on „несъществуващо“, както някои го наричат, означава ouk ión „невървящо“.[144]

Първичните имена

Хермоген: Струва ми се, че ти много смело си направил тези анализи. А ако някой би те попитал за ión „вървящо“, rhéon „течащо“ или doun (déon) „връзващо“, каква правилност има в тези имена?

Сократ: Искаш да кажеш какво бихме му отговорили ли? Нали?

Хермоген: Точно това.

Сократ: Малко по-преди ние прибегнахме до едно средство,[145] което може да даде на нашия отговор значителна вероятност.

Хермоген: Какво беше то?

Сократ: Да допуснем, че което не бихме могли да разберем, е някакво варварско име. Може би
d действително те имат някакъв подобен характер, но би могло техният произход да остане неоткрит и поради древността им. Поради това, че имената ги обръщат всячески,[146] нищо чудно, ако старото произношение на думата в сравнение със сегашното никак не се отличава от варварското.

Хермоген: Не казваш нищо невероятно.

Сократ: Действително казвам вероятни неща. Все пак мисля, че моментът не допуска повече протакане и трябва да се решим да разгледаме
e внимателно нещата. Нека помислим: ако някой започне да пита постоянно от какви изрази е обра-

зувано това или онова име, а след това иска да разбере по-нататък откъде пък са тези изрази и така нататък непрестанно, не трябва ли запитваният най-после да престане да му отговаря?

Хермоген: Според мен, да.

422 Сократ: Но кога запитваният би имал право да престане с отговорите си? Нали, когато стигне до онези имена, които представляват основните елементи на другите — изрази или имена? Понеже те с право няма да се явят като образувани от други имена, ако така стоят нещата. Например случаят с agathón „добро“. Ние казахме, че то е съставено от agastón „достойно за учудване“ и thoón „бързо“.[147] Самото thoón обаче бихме могли да изведем от други имена, а тях пък от други.
b Но ако бихме установили това, което не се състои вече от други имена, с право бихме твърдели, че вече сме при основния елемент и че него не трябва да отнасяме към други имена.[148]

Хермоген: Мисля, че си прав.

Сократ: Така че имената, за които сега ме питаш, представляват ли в случая основни елементи и трябва ли по някакъв друг начин да установим каква е тяхната правилност?

Хермоген: Възможно е.

Сократ: Действително е възможно, Хермогене — във всеки случай, изглежда, че всички раз-
c гледани преди това имена възхождат към тях. Ако това е така, както аз го мисля, хайде разгледай отново с мен да не би да казвам някоя глупост[149] по въпроса, каква трябва да бъде правилността на първичните имена.

Хермоген: Ти само говори, а аз ще вземам участие в разглеждането, доколкото ми е по силите.

Сократ: Че има само един начин едно име да бъде правилно — от първото до последното [произведено от него] — и че никое не се различава от другите[150] в качеството си на име, мисля, че и ти си съгласен.

Хермоген: Да, разбира се.

d Сократ: Но при имената, които сега разгледахме, правилността се състоеше в това да покаже природата на всяко нещо.

Хермоген: Че как иначе.

Сократ: Така че това качество трябва да имат в не по-малка степен както първите, така и последните имена, ако ще са имена.

Хермоген: Чудесно.

Сократ: Но производните, както изглежда, са могли да постигнат това чрез предходните.

Хермоген: Очевидно.

Сократ: Добре. Ами първите, които не са въз основа на други имена, по какъв начин ще ни направят, доколкото е възможно, нещата най-ясни,
e ако ще са имена? Отговори ми на следното: ако нямахме ни глас, ни език, а пък искахме да си обясняваме един на друг нещата, нямаше ли да почнем да ги показваме с ръце и глава и с останалата част на тялото, както постъпват сега глухонемите?

Хермоген: Как би могло по друг начин, Сократе?

423 Сократ: Ако, мисля, искахме да обясним „горе“ и „леко“, щяхме да си вдигнем ръката към небето, подражавайки[151] самата природа на това нещо; а ако „долу“ и „тежко“ — към земята. А ако искахме да обясним, че кон или друго животно тича, знаеш, че щяхме да направим нашето собсвено тяло и държане да наподобяват колкото се може най-много на неговите.

Хермоген: Необходимо е, мисля, да бъде, както казваш.

Сократ: По този начин, мисля, тялото щеше да стане средство за обяснение, подражавайки,
b както изглежда, онова нещо, което то иска да обясни.

Хермоген: Да.

Сократ: А понеже искаме да обясняваме с глас, език и уста, в такъв случай няма ли да ни бъде средство за обяснение на всяко нещо това, което се създава от тях, когато с тях подражаваме каквото и да е?

Хермоген: Необходимо е, струва ми се.

Първо определение на името

Сократ: Така че името, както изглежда, е подражание с глас на онова, което подражаващият с глас подражава и именува, когато го подражава.

Хермоген: Струва ми се.

c Сократ: Но на мен, кълна се в Зевс, не ми се струва добре казано, друже.

Хермоген: Защо именно?

Сократ: Ние бихме се принудили да се съгласим, че тези, които подражават овце, петли и други животни, дават имена на това, което подражават.

Хермоген: Имаш право.

Сократ: Смяташ, че е добре?

Хермоген: Лично аз, не. Но, Сократе, какво подражание би било името?

Сократ: Най-напред, както ми се струва, не такова, каквото е, когато подражаваме нещата с
d музика, макар че и тогава подражаваме с глас; след това не и когато подражаваме такива неща, каквито подражава музиката — не ми се струва, че тогава даваме име. Искам да кажа това: имат ли нещата всяко едно звук и форма, а много и цвят?

Хермоген: Разбира се.

Сократ: Ако някой подражава тези свойства, не изглежда, че изкуството за именуване се състои в този вид подражания. В първия случай имаме музика, а във втория — живопис. Нали?

Хермоген: Да.

e Сократ: А какво мислиш за следното: според теб всяко нещо няма ли своя същност, както има цвят и другите свойства, които сега именно споменахме? Най-напред самите цвят и звук нямат ли всеки своя същност, както и всички други неща, които заслужават това название — „съществуващо"?

Хермоген: Според мен, да.

Второ определение на името

Сократ: И така какво? Ако някой би могъл да подражава същността на всяко нещо със звукове и срички, няма ли да покаже ясно всяко нещо каквото е? Или не е така?

424 Хермоген: Разбира се, че е така.

Сократ: И как би нарекъл този, който може това, както от предходните единия нарече музикант, а другия художник — този какъв е?

Хермоген: Струва ми се, Сократе, че е това, което отдавна търсим: той би бил създател на имена.

Сократ: Ако това е истина, може вече да разгледаме тези имена, за които ти попита — rhoé „течение", iénai „вървене", skhésis „спиране",
b дали със звуковете и сричките той схваща същността им, така че да я подражава, или не я схваща.

Хермоген: Чудесно.

Сократ: Хайде сега да видим дали действително само това са първите имена, или има и много други.

Хермоген: Лично аз мисля, че има и други.

Метод на работа

Сократ: Възможно е. Но кой би бил начинът да различим откъде подражаващият започва да подражава? Понеже подражанието на същността в този случай се извършва чрез срички и звукове (grámmata „букви"), нали най-правилното е първо да се определят основните елементи (stoi-
c khéia), както тези, които се заемат с ритмите, най-напред определят стойността на основните елементи (stoikhéia, звуковете),[152] след това на сричките и едва тогава вече — но преди това не! — пристъпват към проучване на ритмите?

Хермоген: Да.

Сократ: Нали следователно и ние по същия начин трябва най-напред да определим гласните, след това според вида им останалите: безгласните и беззвучните [=немите] — така ги наричат специалистите в тази област — и тези, които не са нито гласни, нито неми [=полугласните],[153] а при

d самите гласни да определим различните им видо-
ве? И когато определим това, трябва по-нататък
да определим добре всички съществуващи неща,
които трябва да получат имена, и да видим дали
съществуват такива имена, към които могат да се
отнесат всички като към основни елементи (stoi-
khéia), от които е възможно да се видят както те
самите, така и дали в тях съществуват видове,
както при основните елементи. Като се разгледат
всички тези неща добре, ще знаем да отнесем все-
ки елемент според сходството, дали към едно не-
що трябва да отнесем един-единствен елемент или
смесица от много елементи както живописците. В
желанието си да получат прилика понякога те на-
лагат само пурпур, понякога някаква друга боя,
e а друг път смесват много бои, например когато
приготвят багрило за човешко лице или нещо дру-
го от този вид — понеже всеки образ, мисля, се
нуждае от съответна боя, така именно и ние ще
отнасяме звуковете (stoikhéia) към нещата: към
едно нещо един, от който би изглеждало, че се
нуждае, или няколко заедно, образувайки това,
425 което именно наричат срички, и свързвайки по-
нататък сричките, от които се образуват и имена-
та, и глаголите. После пък от имената и глаголи-
те ще образуваме някакво голямо и хубаво цяло,
както по-горе портрета чрез живописта, а тук речта
чрез изкуството за имената или чрез реториката, или
чрез съответното друго изкуство. Но не ние се от-
влякохме, а по-скоро речта ме отвлече. Имената
са такива, каквито са ги съставили древните, а
на нас остава, ако знаем да ги изследваме според
b правилата на изкуството — след като сме напра-
вили тези определения, да видим по същия начин
дали първите имена и техните производни са съз-
дадени както трябва или не. Да търсим връзката
по друг начин би било погрешно и без метод, мили
Хермогене.

Хермоген: Сигурно, кълна се в Зевс, Сок-
рате.

Сократ: Е, какво? Ти вярваш ли, че си спо-
собен да направиш тези определения? Аз не мога.

Хермоген: Лично аз съм далеч оттам.

Сократ: В такъв случай ще се откажем ли, или искаш да се опитаме, доколкото би ни било по силите и бихме могли да открием макар и нещо
c малко, но преди това да направим едно предупреждение? Както малко по-горе предупредихме боговете, че като не знаем абсолютно нищо от истината за тях, ние предполагаме каква е била представата на хората,[154] така и сега да кажем, но този път на нас самите, че ако трябваше да правим тези определения, било ние, било кой да е друг, така трябваше да ги правим, а сега ще трябва да се занимаваме с тях, както се казва „според силите си“[155] — така ли смяташ? Или как мислиш?

Хермоген: Точно така смятам.

d Сократ: Смешно, мисля, ще изглежда, Хермогене, да обясняваме нещата със звукове и срички, които са ги подражавали. Но все пак неизбежно е. Нямаме нищо по-добро, към което да прибегнем за истината на първите имена, ако не искаш, разбира се, да постъпим като трагическите поети, които, щом изпаднат в затруднение, прибягват до машини и вдигат боговете[156] — така и ние да се отървем, като кажем, че първите имена бо-
e говете са ги поставили и затова са правилни. За нас това ли е най-сполучливото обяснение? Или обяснението, че сме ги заели от някакви варвари,[157] а варварите са по-стари от нас? Или че поради старинността им е невъзможно да се изслед-
426 ват, както и варварските? Всичко това би било начини за измъкване, и то твърде остроумни за този, който не желае да разсъждава за правилността на първите имена. Ако някой все пак не е могъл да узнае по какъвто и да е начин правилността на първите имена, не е възможно да узнае и на производните, защото те по необходимост се обясняват от първите, за които той нищо не знае. Явно е, че който се провъзгласява за познавач на произ-
b водните, трябва да може да даде най-пълни и най-ясни обяснения за първите имена или добре да знае, че и за производните ще дрънка вече глупости. Или ти си на друго мнение?

Хермоген: Ни най-малко, Сократе.

Сократ: И все пак, което имам като впечатления за първите имена, ми изглежда много своеволно и смешно. Ако искаш, ще го споделя с теб. Но ако ти можеш да намериш някъде другаде по-добро обяснение, опитай се и го сподели с мен.

Хермоген: Ще го направя. Но ти смело говори.

Стойност на различните елементи

Сократ: И така найнапред „г". Струва ми се, че „г" е като някакво оръдие (средство) за изразяване на всякакъв вид движение, kínēsis, за което не казахме защо има това име, но е ясно, че означава „отиване" íesis[158]: старото писане беше с кратко „е", а не с дълго „е".[159] Началото си води от kíō „вървя, отивам" — името е чуждо,[160] — което означава éimi „отивам". Ако следователно някой би намерил старото име за движение съобразено с нашия диалект, той би казал правилно íesis. А сега от чуждото kíō с промяната на „е" в „ē" и с вмъкване на „n" се получило kínēsis.[161]
d A stásis „стоене" означава apóphasis „отказване" от iénai „вървене (=движение)",[162] но поради украсяване е наречено stásis. Що се отнася до звука „г", както казвам, създаващият имената го е сметнал за добро оръдие (средство) за изразяване на движение, когато е искал да наподоби движение. Той често си служи с него за тази цел. Найнапред в самото rhéō „тека" и rhoḗ „течение" чрез този звук се подражава движение (phorá), а след
e това и в trómos „трепет", и в trakhýs „груб"[163], а също и в такива глаголи като króuō блъскам", thráuō „разбивам", eréikō „разкъсвам", thrýptō „разтрошавам", kermatízō „раздробявам", rhymbéō „въртя" — всички тези неща той ги изразява най-вече чрез „г". Той е забелязал, мисля, че при него езикът най-малко се спира и най-много вибрира: затова ми се струва, че си е послужил с него за тази цел. А пък с „i" за всичко тънко, кое-

то най-лесно би преминало през всички неща. Поради това при iénai „вървене“ и híesthai „пращане“ е подражавал с „i“, както с „ph“, „ps“, „s“ и
427 „z“, които са силно аспирувани, е подражавал всичко с такъв характер, като му е образувал с тях име, например psykhrón „студено“, zéon „врящо“, séiesthai „разтърсване“ и изобщо разтърсване (seismón). И когато се подражава нещо „пълно с вятър“, physṓdes, създаващият имената, изглежда, обикновено поставя навсякъде такива звукове. От друга страна, способността на „d“ и „t“ да свият и притискат езика[164], изглежда, че я е сметнал полезна за подражаването на „връзване“ desmós и „стоене“ stásis. Виждайки, че езикът се плъзга най-много при „l“, той го е подражавал при създаването на léion „гладко“, на самото olisthánō „плъзгам се“, liparón „тлъсто“, kollṓdes „лепливо“ и всички други подобни. На плъзгането на езика се противопоставя влиянието на „g“ и с него той е подражавал при glískhron и gloiṓdes
c „лепкаво“ и при glykỳ „сладко“. По-нататък, забелязвайки вътрешното звучене на „n“[165], той е създал éndon „вътре“ и имената, които означават „вътре“ entós, като че наподобява нещата с този звук. После той определил „а“ да означава „голямо“ и дългото „е“ да означава „дължина“, понеже звуковете са дълги.[166] Нуждаейки се от звука[167] „о“ за „закръглено“ gongýlon, този звук предимно той употребил при подобни имена. Създаващият имена, изглежда, е свеждал до звукове и срички и другите неща, създавайки за всяко нещо и звук,[167] и име и по подражание на тях той образувал вече с тези елементи и останалите имена. Такава ми из-
d глежда, че трябва да бъде правилността на имената, Хермогене, освен ако Кратил не е на някакво друго мнение.

Хермоген: Действително, Сократе, често Кратил ми отваря много работа, както казах в началото.[168] Той твърди, че има правилност на имената, но не казва ясно в какво се състои тя, така че не мога да разбера дали той всеки път говори по

този въпрос нарочно така неясно или не. Така че,
e Кратиле, кажи ми сега пред Сократ дали ти допада, както Сократ говори за имената, или имаш да кажеш нещо по-добро. И ако имаш, казвай, било за да се поучиш от Сократ, било да поучиш нас двамата.

Начало на разговора между Кратил и Сократ

Кратил: Какво, Хермогене? Според теб лесно ли е толкова бързо и сам да научиш, и друг да поучиш каквото и да е, камо ли пък такова нещо, което действително изглежда да е между най-значителните.

428 Хермоген: Кълна се в Зевс, не мисля така. Но ми се струва, че добре е казал Хезиод: ако се добавя малко към малко, е от полза.[169] Така че, ако си способен да постигнеш макар и нещо мъничко, не се колебай, но направи услуга на Сократ, а и на мен си задължен.

Сократ: В действителност, Кратиле, и аз самият не бих могъл да настоявам върху това, което казах. Аз разгледах въпроса с Хермоген така, както ми изглеждаше, така че поради тази причина говори смело, ако би имал да кажеш
b нещо по-добро, което аз ще приема. Аз не бих се учудил, ако наистина би имал да кажеш нещо по-хубаво от това. Мисля, че и ти сам си изследвал такива проблеми, и от други си учил. Така че, ако кажеш нещо по-хубаво, пиши ме и мене между твоите ученици по въпроса за правилността на имената.

Кратил: Наистина, Сократе, както казваш, аз съм се занимавал с тези проблеми и може би
c бих те взел за ученик. Страхувам се все пак да не би всичко да излезе обратното, понеже ми иде някак си да ти кажа това, което Ахил казва на Аякс в „Молбите“[170]. Той казва:

Богородèни Аякс Теламонов, водач на войските,
смятам, че всичко това по сърце ми го каза.

И ти, Сократе, мисля, че издаваш предсказания съвсем според желанието, било че дължиш вдъх-

новението си на Евтифрон, било че и някоя друга муза отдавна живее в теб тайно.

Връщане към проблема

Сократ: Добри ми Кратиле, и аз отдавна се учудвам на моята собствена мъдрост и се съмнямам в нея. Затова мисля, че трябва отново да разгледаме това, което казвам. Най-тежкото от всичко е човек да измами сам себе си. Че как да не е страшно, когато този, който иска да те измами, не се отстранява ни най-малко, но е неотлъчно с теб? Така че трябва, както изглежда, често да се обръщаме към казаното преди и да се опитваме, според думите на същия поет, да гледаме *„едновременно и напред и назад"*.[171] Сега и ние
e да видим какво сме казали. Правилността на името, твърдим ние, се състои в това, че показва какво е нещото. Да кажем ли, че това определение е достатъчно?

Кратил: Според мен лично — напълно, Сократе.

Сократ: Нали имената имат предназначението да учат?

Кратил: Разбира се.

Сократ: Нали трябва да кажем, че и това е изкуство[172] и че има майсторите си?

Кратил: Да.

Сократ: Кои са те?

429 Кратил: Които ти в началото каза — законодателите.[173]

Сократ: Смятаме ли следователно, че това изкуство съществува у хората по същия начин, както и останалите изкуства, или не? Искам да кажа следното: има ли по-лоши и по-добри живописци?

Кратил: Естествено.

Сократ: Нали по-добрите правят своите произведения — картините си — по-добри, а другите — по-лоши? Нали по същия начин и зидарите — едни строят по-добри къщи, а други — по-лоши?

Кратил: Да.

b Сократ: Нали следователно и от законода-

телите едни ще правят произведенията си по-добри, а други по-лоши?

Кратил: Това вече не го мисля.

Сократ: В такъв случай ти не смяташ, че едни закони са по-добри, а други по-лоши?

Кратил: Разбира се, не.

Според Кратил всички имена са правилно създадени

Сократ: И при имената, както изглежда, не смяташ, че едни са създадени по-добре, други по-лошо?

Кратил: Разбира се, не.

d Сократ: Че изобщо не може да се говори създадени?

Кратил: Поне тези, които действително са имена.

Сократ: Е, какво? Какво да кажем за това, за което току-що ставаше дума: дали на нашия
c Хермоген не му е изобщо поставено това име, ако той няма нищо общо по произход с Хермес, или му е поставено все пак, но неправилно?

Кратил: Според мен то не му е поставено, Сократе, но *изглежда,* че му е поставено: това е името на някой друг, на когото и природата е такава.[174]

Сократ: Когато някой каже, че той е Хермоген, дали не лъже? Или изобщо не би било възможно да се каже, че той е Хермоген, ако не е?

Кратил: Какво искаш да кажеш?

d Сократ: Че изобщо не може да се говори лъжа,[175] това ли искаш да кажеш? Понеже мнозина го твърдят, драги Кратиле, и сега, и преди това други са го твърдели.

Кратил: Как някой, Сократе, говорейки това, което говори, би говорел несъществуващо нещо? Или това не е да се говори лъжа — да се говорят несъществуващи неща?

Сократ: Разсъждението ти е много тънко и за мен, и за възрастта ми, друже. Все пак кажи
e ми следното: дали смяташ, че не е възможно човек да говори лъжливи неща, а е възможно да твърди?

Кратил: В никакъв случай и да твърди.

Сократ: Нито да каже, нито да ги отправи към друг? Например, ако някой би те срещнал в чужбина, те хване за ръката и каже: „Здравей, гостенино от Атина, Хермогене, сине на Смикрион“[175a], тези думи той би ли говорил или би ли ги твърдял, или би ли ги казал, или би ли ги отправил не към теб, а към нашия Хермоген, или към никого?

Кратил: Според мен, Сократе, той би произнесъл безсмислени звукове.

430 Сократ: Доволен съм и от този отговор. Но произнасящият тези звукове, той би ли произнесъл истински неща или лъжливи? Или нещо от тях е истинско, а друго — лъжливо? И това би било достатъчно.

Кратил: Аз бих казал, че такъв човек произвежда шум, движейки себе си безполезно, както някой би раздвижил някакъв меден съд, като го удари.

Думата е подражание, което може да бъде неточно

Сократ: Хайде, Кратиле, да се споразумеем някак си. Не би ли казал, че името е едно нещо, а друго нещо е онова, на което принадлежи името?

Кратил: Разбира се.

Сократ: Нали си съгласен, че името е известно подражание на нещото?

b Кратил: Във висша степен.

Сократ: Нали смяташ, че и картините са по някакъв друг начин подражания на неща?

Кратил: Да.

Сократ: Виж сега — аз може би не разбирам смисъла на това, което казваш, а твоите думи са навярно прави,[176] — възможно ли е или не да разделим тези два вида подражания — картините и имената, за които говорим — и да ги отнесем към нещата, чиито подражания са те?

c Кратил: Възможно е.

Сократ: Най-напред разгледай следното. Би ли могло портрет на мъж да се отнесе към мъж и портрет на жена — към жена, и останалото по този начин?

Кратил: Разбира се.

Сократ: А нали би могло и обратното — портрет на мъж да се отнесе към жена и портрет на жена — към мъж?

Кратил: Възможно е и това.

Сократ: А и двете ли отнасяния са правилни или само едното?

Кратил: Едното.

Сократ: Това, което отдава на всяко едно нещо, мисля, подходящото и подобното му.

Кратил: И аз така мисля.

b Сократ: В такъв случай като приятели, за да не спорим за думите, приеми моето определение. Такова именно отнасяне наричам аз правилно, друже, при двата вида подражания — при портретите и при имената, а при имената освен правилно го наричам и истинско. Другото пък, даването и отнасянето на неподобното, го наричам неправилно, а когато се касае за имена — и лъжливо.

c Кратил: Навярно това би било възможно, Сократе, при портретите — да не бъдат разпределени правилно, но при имената не: там то винаги е непременно правилно.

Сократ: Какво искаш да кажеш? Каква е тук разликата? Не е ли възможно да отидеш при някой мъж и да му кажеш: „Това е твоят портрет" и да му покажеш каквото би ти попаднало — било неговия портрет, било портрета на жена? Под „да му покажеш" разбирам „да поставиш във възприятието на очите му".[177]

Кратил: Разбира се.

Сократ: Е, какво? Нали можеш да отидеш пак при същия човек и да му кажеш: „Това е твоето име"? Понеже и името е подражание, както е
431 портретът. Искам да кажа следното: не би ли било възможно да му кажеш: „Това е твоето име" и след това да поставиш във възприятието на слуха му каквото би ти попаднало, било неговото подражание, като употребиш името „мъж", било подражанието на женската част от човешкия род, като употребиш името „жена"? Не ти ли се струва, че това е възможно и че понякога става?

Кратил: Желая да ти отстъпя, Сократе, нека бъде така.

Сократ: И ти добре постъпваш, приятелю, ако това е така: сега не трябва да спорим твърде по този въпрос. Следователно, ако има такова разпределение и тук, то искаме да наречем едното от тях „казване на истината“, а другото „казване на
b лъжа“. Ако това е така и е възможно да не разпределиш правилно имената и не отдадеш на всяко нещо подходящото име, но понякога отдадеш неподходящо, би било възможно същото да правиш и с глаголите. И ако е възможно да поставяш така глаголи и имена, по необходимост можеш да поставяш и изречения. Понеже изречението е, както аз мисля, съчетание от тези елементи[178]. Или какво смяташ, Кратиле?

Кратил: Така е. Мисля, че имаш право.

Сократ: Нали, ако, от друга страна, уподобим първите имена на картини, е възможно както при картините да дадем всички подходящи цветове и форми и, обратно — не всички, но някои да изоставим, а други да добавим, и повече, и по-големи? Или не е така?

Кратил: Така е.

Сократ: Нали този, който дава всички цветове, прави картините и портретите хубави, а който добавя или отнема, и той изработва картини, но лоши?

c Кратил: Да.

Сократ: А този, който подражава със срички и звукове същността на нещата? Нали на същото основание, ако даде всички подходящи неща, ще бъде хубава картината — т. е. името, — а ако премахне някои малки подробности или добави понякога, ще стане пак картина, но не хубава? Така че нали едни от имената ще бъдат хубаво изработени, а други — лошо?

Кратил: Може би.

e Сократ: Може би ще има един добър създател на имена, а друг — лош?

Кратил: Да.

Сократ: Нали неговото име беше „законодател“?[179]

Кратил: Да.

Сократ: Може би и тук, кълна се в Зевс, както и в другите изкуства, един законодател ще бъде добър, а друг — лош, ако, разбира се, сме съгласни по всичко по-горе казано.

Кратил: Така е. Но ти виждаш, Сократе, когато тези букви — „а“, „б“ и всяка друга — ги прибавяме към имената според правилата на грама-
432 тиката, ако бихме нещо отнели, прибавили или преместили, ние сме написали името, но не, разбира се, правилно — то изобщо не е написано и веднага е друго име, ако претърпи някоя от тези промени.

Сократ: Навярно ние не постъпваме правилно, като изследваме по този начин, Кратиле.

Кратил: Как така?

Образът не е идентичен с предмета

Сократ: Може би това, което казваш, би се случило с тези неща, чието съществуване или несъществуване по необходимост зависи от някакво число. Например десет или каквото искаш друго
b число, ако му отнемеш или прибавиш нещо, то веднага е станало друго число. Но при някакво качество и при всяко изображение вероятно не съществува тази правилност, но, напротив — вероятно не трябва изобщо да предаваме всички черти, които са присъщи на предмета, ако трябва да бъде изображение. Гледай внимателно дали имам право. Ще има ли тези две неща, например Кратил и образът на Кратил, ако някой бог би възпроизвел не само твоя цвят и черти, както постъпват живописците, но и всички твои вътрешни чер-
c ти, би предал самата мекост, топлина, движение, душа, мисъл, каквито са вътре в теб, с една дума, всичко, каквото ти имаш, и ако постави това вярно копие до теб — дали това би било Кратил, или образът на Кратил, или бихме имали двама Кратиловци?

Кратил: Двама Кратиловци, струва ми се, Сократе.

Сократ: Виждаш ли, приятелю, че при образа и при това, за което сега говорим,[180] тряб-

ва да търсим някаква друга правилност, а не на
d всяка цена да твърдим, че ако нещо липсва или има в повече, това вече не е образът на същото нещо. Или не чувствуваш колко много липсва на изображенията, за да бъдат идентични с нещата, чиито изображения са те?

Кратил: Съгласен съм.

Сократ: Наистина, Кратиле, смешни работи биха станали с имената, ако те биха били уподобени напълно във всичко на нещата, на които те са имена. Всичко би станало двойно и не би могъл да кажеш за никое от тях — кое е предметът, кое е името.

Кратил: Прав си.

Условия за правилно създаване на имената

Сократ: Така че смело допусни, благородни ми приятелю, че едно име е
e добре създадено, а друго — не и не искай на всяка цена то да има всички звукове, за да бъде точно такова, каквото е предметът, на който то е име, но допусни да се добави дори неподходящ звук. А ако може звук, то може и име в изречението, а ако може име, то може да се дабави в речта и изречение, което да не подхожда на действителното положение, но все пак и името, и изречението изразяват предмета, докато предметът, за който се говори, има основ-
433 ната форма, както в имената на звуковете, ако си спомняш какво току-що Хермоген и аз говорихме.[181]

Кратил: Спомням си, разбира се.

Сократ: Хубаво в такъв случай. Когато тази основна форма я има, макар и да не са налице всички характерни черти, нещото е казано добре, ако са налице всички характерни черти, зле, ако са налице малко. Така че нека допуснем, добри ми приятелю, че то се казва, за да не плащаме глоба като жителите на Егина, когато вървят по пътя нощем късно,[182] и да не изглежда, че и ние по този
b начин действително сме пристигнали при нещата извънредно късно. Иначе търси някакво друго определение за правилността на името и не се съгласявай, че името е средство за показване на нещото чрез срички и звукове. Понеже ако ти поддържаш

Кратил: Да.

Сократ: Може би и тук, кълна се в Зевс, както и в другите изкуства, един законодател ще бъде добър, а друг — лош, ако, разбира се, сме съгласни по всичко по-горе казано.

Кратил: Така е. Но ти виждаш, Сократе, когато тези букви — „а“, „б“ и всяка друга — ги прибавяме към имената според правилата на грама-
432 тиката, ако бихме нещо отнели, прибавили или преместили, ние сме написали името, но не, разбира се, правилно — то изобщо не е написано и веднага е друго име, ако претърпи някоя от тези промени.

Сократ: Навярно ние не постъпваме правилно, като изследваме по този начин, Кратиле.

Кратил: Как така?

Образът не е идентичен с предмета

Сократ: Може би това, което казваш, би се случило с тези неща, чието съществуване или несъществуване по необходимост зависи от някакво число. Например десет или каквото искаш друго
b число, ако му отнемеш или прибавиш нещо, то веднага е станало друго число. Но при някакво качество и при всяко изображение вероятно не съществува тази правилност, но, напротив — вероятно не трябва изобщо да предаваме всички черти, които са присъщи на предмета, ако трябва да бъде изображение. Гледай внимателно дали имам право. Ще има ли тези две неща, например Кратил и образът на Кратил, ако някой бог би възпроизвел не само твоя цвят и черти, както постъпват живописците, но и всички твои вътрешни чер-
c ти, би предал самата мекост, топлина, движение, душа, мисъл, каквито са вътре в теб, с една дума, всичко, каквото ти имаш, и ако постави това вярно копие до теб — дали това би било Кратил, или образът на Кратил, или бихме имали двама Кратиловци?

Кратил: Двама Кратиловци, струва ми се, Сократе.

Сократ: Виждаш ли, приятелю, че при образа и при това, за което сега говорим,[180] тряб-

ва да търсим някаква друга правилност, а не на
d всяка цена да твърдим, че ако нещо липсва или
има в повече, това вече не е образът на същото
нещо. Или не чувствуваш колко много липсва на
изображенията, за да бъдат идентични с нещата,
чиито изображения са те?

Кратил: Съгласен съм.

Сократ: Наистина, Кратиле, смешни работи
биха станали с имената, ако те биха били уподо-
бени напълно във всичко на нещата, на които те
са имена. Всичко би станало двойно и не би мо-
гъл да кажеш за никое от тях — кое е предметът,
кое е името.

Кратил: Прав си.

Условия за правилно създаване на имената

Сократ: Така че смело
допусни, благородни ми
приятелю, че едно име е
e добре създадено, а дру-
го — не и не искай на всяка цена то да има всич-
ки звукове, за да бъде точно такова, каквото е
предметът, на който то е име, но допусни да се
добави дори неподходящ звук. А ако може звук,
то може и име в изречението, а ако може име, то
може да се дабави в речта и изречение, което да
не подхожда на действителното положение, но все
пак и името, и изречението изразяват предмета,
докато предметът, за който се говори, има основ-
433 ната форма, както в имената на звуковете, ако си
спомняш какво току-що Хермоген и аз говорихме.[181]

Кратил: Спомням си, разбира се.

Сократ: Хубаво в такъв случай. Когато тази
основна форма я има, макар и да не са налице
всички характерни черти, нещото е казано добре,
ако са налице всички характерни черти, зле, ако са
налице малко. Така че нека допуснем, добри ми
приятелю, че то се казва, за да не плащаме глоба
като жителите на Егина, когато вървят по пътя но-
щем късно,[182] и да не изглежда, че и ние по този
b начин действително сме пристигнали при нещата
извънредно късно. Иначе търси някакво друго оп-
ределение за правилността на името и не се съгла-
сявай, че името е средство за показване на нещото
чрез срички и звукове. Понеже ако ти поддържаш

едновременно и двете тези, не ще можеш да бъдеш в съгласие със себе си.

Кратил: Струва ми се, Сократе, че ти говориш разумно и съм съгласен в това.

Сократ: Понеже и двамата сме на едно мнение, нека след това да разгледаме следното: ако трябва, казваме, името да е добре образувано, то трябва да съдържа подходящите звукове.

Кратил: Да.

c Сократ: А те трябва ли да бъдат подобни на нещата?

Кратил: Разбира се.

Сократ: Следователно добре образуваните имена са образувани така. А ако едно име не е добре образувано, по-голямата му част би била образувана вероятно от подходящи и подобни на обекта звукове, ако трябва да бъде негов образ, но би съдържала и нещо неподходящо, поради което името няма да бъде хубаво, нито хубаво създадено. Така ли твърдим или другояче?

Кратил: Не трябва, мисля, да спорим така упорито, Сократе. Но не ми се нрави да твърдя, че има име, когато то не е добре образувано.

d Сократ: Дали не ти се нрави определението, че името е средство за показване на нещото?

Кратил: Това да.

Сократ: Но че едни имена са образувани от по-ранни имена, а пък други са първи, не смяташ ли, че е добро твърдение?

Кратил: Смятам.

Сократ: Но ако първите имена трябва да бъдат средство за показване на неща, имаш ли някакъв по-добър начин да станат те такова средство от това да ги направиш колкото се може по-
e подобни на нещата, които те трябва да показват? Или ти предпочиташ това обяснение, което Хермоген[183] и мнозина други приемат: имената са договореност и те показват на договорилите се нещата, които те предварително познават; правилността на името е това именно — договореност; няма никаква разлика, ако някой приеме установената сега договореност или пък се договори обратно — ако това, което се нарича сега „малко",

да го нарича „голямо“, а което се нарича „голямо“, да го нарича „малко“. Дали това обяснение предпочиташ?

434 Кратил: Съвършено различно нещо е, Сократе, да се показва с уподобяване това, което някой би показвал, и да се показва както се случи.

Сократ: Хубави ти са думите. Ако името трябва да прилича на нещото, нали е необходимо и елементите, от които ще се образуват първите имена, да приличат на нещата? Следното искам да кажа: щеше ли някой да създаде картина, за каквато сега говорихме,[184] подобна на нещо съществу-
b вaщо, ако не съществуваха в природата бои, от които ще се създаде картината, подобни на онези неща, които живописта подражава? Или е невъзможно?

Кратил: Невъзможно е.

Сократ: Нали по същия начин и имената никога нямаше да станат подобни на нещо, ако най-напред тези елементи, от които се образуват имената, не съществуваха и не съдържаха някакво подобие на нещата, на които те са подражание? Звуковете ли са елементите[185], от които трябва да се образуват имената?

Кратил: Да.

При създаването на имената има известна условност

Сократ: В такъв случай вземи вече и ти участие в обсъждането, в което преди малко вземаше участие Хермоген: смяташ
c ли, че имаме право да твърдим, че „r“ има прилика с „подвижност“ (движение, phorā), „движение“ (kínēsis) и „твърдост“ или нямаме право?[186]

Кратил: Според мен имаме право.

Сократ: А „l“ с „гладко“ и „нежно“ и с другите неща, които сега споменахме?[187]

Кратил: Да.

Сократ: Нали знаеш, че за което ние употребяваме формата sklērótēs „твърдост“, еретрейците употребяват sklērótēr?[188]

Кратил: Много добре.

Сократ: Дали следователно „r“ и „s“ — и двете — приличат на едно и също нещо и за еретрейците крайното „r“ и за нас крайното „s“ показва ли едно и също нещо или за едните от нас не показва?

d Кратил: Показва и в двата случая.

Сократ: Дали защото „r“ и „s“ са подобни или защото не са?

Кратил: Защото са подобни.

Сократ: Дали те са подобни във всички случаи?

Кратил: Поне може би при показване на движение.[189]

Сократ: Дали и „l“ в думите? Не показва ли обратното на „твърдост“?[190]

Кратил: Може би то не е поставено правилно на това място, Сократе. Както при имената, за които говореше на Хермоген, като махаше и прибавяше звукове, където трябва, и то правилно, както ми се струваше. И сега вместо „l“ може би трябва да се постави „r“.

e Сократ: Това е добре. В такъв случай какво? Както сега произнасяме — когато се каже sklērós[191] — не се ли разбираме един друг и ти също така не знаеш ли какво ти казвам в момента?

Кратил: Разбира се, че знам, но то е поради навика (обичая), драги приятелю.

Сократ: Под думата „навик“ (éthos) разбираш ли нещо различно от „договореност“? Или ти наричаш „навик“ (обичай) нещо друго, а не това, когато аз произнасям нещо, мисля за него и ти знаеш, че мисля за него? Нали това казваш?

435 Кратил: Да.

Сократ: Нали ако ме разбираш, когато произнасям, ти получаваш от мене средство за показване?

Кратил: Да.

Сократ: А ако произнасям нещо неподобно на това, което имам наум — ако „l“ не е подобно на това, което ти наричаш sklērótēs „твърдост“, ако това е така, ти не си направил нещо друго, а си се договорил сам със себе си и правилността на името става за теб договореност, щом като могат

да го изразяват и подобни, и неподобни звукове под влияние на навика и договореността? А ако договореност не означава ни най-малко това, което
b означава навик (обичай), не би било правилно да смятаме подобността за средство за показване, а навика (обичая). Понеже той, както изглежда, показва и чрез подобно, и чрез неподобно. А понеже сме съгласни в това, Кратиле — смятам мълчанието ти за съгласие — и договореността, и навикът (обичаят) трябва някак си да имат отношение към показването на това, което мислим и казваме. Ако искаш, отлични ми приятелю, да вземем числата. Откъде смяташ, че ще имат имена, подобни
c на всяко едно, ако не допуснеш, че твоето съгласие и договореност имат решително значение за правилността на имената? Разбира се, и на мен самия ми се нрави имената да са доколкото е възможно подобни на нещата, но се страхувам да не би в действителност това теглене към подобността — да употребя израза на Хермоген[193] — да ни постави на хлъзгава почва и да не бъдем принудени да прибегнем за правилността на имената и към това неприятно средство — договореността. Понеже може би по възможност най-добре би се говорело, когато се употребяват думи подобни, т. е. подходящи, на всички или на повечето неща, а
d най-зле — в противен случай. Но след тези работи я ми кажи още следното: каква стойност имат за нас имената и какво добро бихме казали, че вършат?

Стойността на имената

Кратил: Струва ми се, че учат, Сократе. И това е много просто, който знае имената, знае и нещата.

Сократ: Може би, Кратиле, искаш да кажеш, че когато се знае какво е името — а то е каквото
e е и нещото, — ще се знае и нещото, ако то се окаже подобно на името, и че съществува едно и също изкуство за всички подобни помежду си неща. В такъв смисъл именно ми се струва, че казваш, „който знае имената, ще знае и нещата".

Кратил: Думите ти са самата истина.

Сократ: Чакай малко. Нека да видим кой би бил този начин, по който нещата учат и за който ти говориш сега, и дали има и друг, но все пак този е по-добър, или няма друг. Кое от двете мислиш?

436 Кратил: Това мисля — че в никакъв случай няма друг и че той е единственият и най-добрият.

Сократ: А дали и откриването на нещата е същото — който е изнамерил имената, открил е и нещата, на които принадлежат имената? Или търсене и откриване трябва да стават по друг начин, а научаване — по споменатия начин?

Кратил: Търсене и откриване трябва да стават абсолютно по същия този начин при същите условия.

Имената биха могли да излъжат

b Сократ: Хайде сега да помислим, Кратиле. Ако някой търси нещата чрез имената им, изследвайки какво значение има всяко едно име, разбираш ли, че съществува немалка опасност да се излъже?

Кратил: По какъв начин?

Сократ: Очевидно този, който пръв е поставил имената, каквито е мислел, че са нещата, такива е поставял и имената им — така твърдим, нали?

Кратил: Да.

Сократ: А ако той не е мислел правилно, поставил е имената според каквито е мислел нещата, какво смяташ, че ще ни се случи, като го следваме? Нали само ще се излъжем?

c Кратил: Не стои въпросът така, Сократе: Поставящият имената непременно е познавал нещата, на които ги е поставял.[194] В противен случай, както казах, по-преди, това не биха били имена.[195] Ето ти най-голямото доказателство, че поставящият имената не се е излъгал: той нямаше да направи всичко това така хармонично. Не го ли забеляза и сам, когато говореше как всички имена са създавани по един и същ начин и сочат към едно и също нещо?[196]

Сократ: Но това, добри ми Кратиле, съвсем не е аргумент. Ако поставящият имената се е бил

d излъгал още в началото, вече е бил принуден да съобразява и останалото с направеното и да го насилва да бъде в хармония със себе си. И нищо чудно — както понякога при чертежите може да стане в началото малка и незабележима грешка и всичко останало вече се съобразява с нея. Именно за началото на всяка работа всеки човек трябва много да разсъждава и обсъжда дали е правилно поставено или не и след като то бъде преценено достатъчно добре, останалото вече го следва. Аз впрочем бих се учудил, ако тъкмо имената са
e били в хармония помежду си. Нека да се върнем отново към това, което по-преди разгледахме. Ние твърдим, че имената ни показват същността на нещата така, като че ли вселената върви, движи се и тече. Мислиш ли, че те показват нещо друго?

437 Кратил: Точно така. И те го показват правилно.

Сократ: От тях[197] да вземем отново най-напред това име — epistḗmē „знание" и да го разгледаме. То е двусмислено и по-скоро, изглежда, показва, че „поставя" hístesin нашата душа при нещата, отколкото че се движи с тях наоколо, и по-правилно е да произнасяме неговото начало, както сега го произнасяме, отколкото да изхвърлим „e" и да казваме pistḗmē.[198] После bébaion „устойчиво", понеже е подражание на básis „основа" и стоене, не на движение.[199] По-нататък, historía „знание" показва, че „поставя [т. е. спира] течението"
b hístesi ton rhoun. И pistón „вярно, сигурно" означава изобщо histán „спиращо". След това mnḗmē „памет" на всекиго посочва, че има monḗ „спиране" в душата, а не движение. Ако искаш hamartía „грешка" и symphorá „случка", ако се проследят тези имена, ще се покажат тъждествени със synesis „схващане"[200] и epistḗmē „знание", и със всичките други имена, означаващи сериозни неща. Също така amathía „незнание" и akolasía „неумере-
c ност" изглеждат близки до тези имена: първото се

явява като вървене на „отиващ заедно с бога", há-ma theoi ion, а второто изглежда напълно като akolouthía „следване" подир нещата. Така имената, които смятаме, че са поставени на най-лошите неща, биха се показали съвършено подобни на имената за най-хубавите неща. Мисля, че ако човек би си дал труд, би намерил и много други имена, от които би заключил обратно, че поставящият имената е означавал нещата не като вървещи и носещи се, но като неподвижни.

d Кратил: Но ти виждаш, Сократе, че повечето от имената имат първото значение.

Сократ: Защо това, Кратиле? Като че ли ще пресмятаме имената като бюлетини и в това ли ще се състои правилността? Които от двата вида имена се окажат по-многобройни, те ли ще бъдат верните?

Създателят на имената е могъл да не се съобразява с причината

Кратил: Това не е вероятно.

Сократ: И то по никакъв начин, приятелю.
438 Но това да го оставим и да се върнем пак там, откъдето стигнахме дотук. Малко преди това, ако си спомняш, ти твърдеше, че поставящият имената непременно е познавал нещата, на които ги е поставял.[201] Още ли смяташ така или не?

Кратил: Още.

Сократ: Твърдиш ли, че който е поставял първите имена, ги е познавал?

Кратил: Познавал ги е.

Сократ: Но от какви имена той е или научил, или открил нещата, ако първите имена още не са
b били създадени, а пък ние твърдим, че е невъзможно да научим или открием нещата по друг начин, а само ако познаваме имената или сами сме открили какво означават те?[202]

Кратил: Струва ми се, че възражението ти е много сериозно, Сократе.

Сократ: Следователно по какъв начин бихме казали, че те са познавали нещата, на които са поставяли имената, или са били законодатели, преди да е съществувало каквото и да е име и те да

го познават, ако действително е невъзможно да научим нещата освен чрез имената им?

Кратил: Аз лично мисля, че най-истинското обяснение по този въпрос е следното, Сократе: съществува някаква сила по-голяма от човешката, която е поставила на нещата първите имена, така че те непременно са правилни.

Сократ: В такъв случай според теб щеше ли поставящият имената — бил той демон[203] или бог — сам да си противоречи[204] при поставянето им? Или ти се струва, че преди малко нищо сериозно не сме казали?

Кратил: Но вероятно единият от тези два вида не представлява имена.

Сократ: Дали, отлични ми приятелю, които се отнасят до стоенето или до движението? Понеже според току-що казаното няма да ги преценяваме по количеството.

d Кратил: Разбира се, това няма да е право, Сократе.

Сократ: Следователно при тази вражда между имената, когато и едните, и другите от тях казват, че те са подобни на истината, въз основа на какво ще отсъдим и към какво трябва да прибегнем? Не, разбира се, към други имена, различни от тези, понеже няма други. Явно е, че трябва да се търсят извън имената някакви други средства, които да ни покажат кои от тези два вида имена са верните, и то да ни покажат ясно истината за нещата.

e Кратил: Така мисля.

Нещата се познават по-скоро чрез самите тях, отколкото чрез имената

Сократ: Следователно при положение, че това е така, изглежда, е възможно, Кратиле, да научим нещата без помощта на имената.

Кратил: Очевидно.

Сократ: Чрез какво друго средство ти очакваш, че бихме могли да го научим? Дали чрез някакво друго или чрез това, което е естествено и най-правилно — чрез техните взаимни отношения, ако имат някакво родство, и чрез тях самите са-

мостоятелно? Понеже нещо друго и различно от тях би показвало не тях, а нещо друго и различно.

Кратил: Струва ми се, че си прав.

439 Сократ: Чакай малко, в името на Зевс. Нали често идвахме в съгласие, че добре поставените имена приличат на нещата, чиито имена са те, и че са техни образи?

Кратил: Да.

Сократ: Ако следователно е възможно да научаваме успешно нещата чрез имената им, а е възможно и чрез тях самите, кой от двата вида научаване би бил по-добър и по-точен? От образа ли да научаваме и него самия, дали е добро
b копие, и истината, на която е образ, или от истината да научаваме и самата нея, и нейния образ, дали е изработен прилично?

Кратил: От истината ми се струва, че трябва.

Сократ: Да разберем и по какъв начин трябва да научаваме или откриваме нещата е вероятно над моите и твоите сили. Да сме доволни обаче и от нашето съгласие, че не чрез имената, но по-скоро чрез самите неща, отколкото чрез имената трябва да научаваме и търсим нещата.

Кратил: Очевидно, Сократе.

Сократ: Освен това да внимаваме и в следното: да не би това множество от имена, които
c сочат към едно и също нещо,[205] да ни излъже, ако поставилите ги са ги поставили действително със схващането, че всичко постоянно върви и тече — понеже на мен ми изглежда, че и те действително така са смятали, — а то случайно не е така, ами те самите, като че попаднали в някакво въртене,[206] се намират в бърканица и нас ни повличат и тласкат там. Разгледай, чудесни ми Кратиле, това, което често си мечтая: дали да кажем или не, че съществува нещо само по себе си красиво и добро и
d че това се отнася до всяко едно от съществуващите неща?

Кратил: Струва ми се, че съществува, Сократе.

Красивото само по себе си

Сократ: Нека в такъв случай да разгледаме самото това нещо не дали едно лице или нещо от този вид е красиво и дали изглежда, че всичко тече, но дали самото красиво, да речем, не е винаги такова, каквото е.

Кратил: Необходимо е.

Сократ: Възможно ли е следователно да му дадем правилно наименование, ако то постоянно се изплъзва — най-напред е едно, а после е друго? Докато говорим, то не трябва ли да стане в момента друго, да се изплъзне и да не е вече със същия характер?

Кратил: Трябва.

e Сократ: А как би било *нещо* онова, което никога не е в същото състояние? Ако то в известен момент се задържи в същото състояние, то е явно, че в този момент то не се придвижва другаде; ако пък е постоянно в същото състояние и е същото, как то би могло да се промени или да се движи, без да се отклони от своята форма?[207]

Кратил: Не може по никакъв начин.

Необходимо е ново изследване

440 Сократ: Освен това то не би могло да бъде познато от никого. Би ли се приближил някой да го познае, в същия момент то би било друго и различно, така че то не би могло вече да бъде познато какво нещо е и в какво състояние се намира. А никое познание по никакъв начин не може да познае нещо, за което знае, че няма никакво състояние.

Кратил: Така е, както казваш.

Сократ: Но вероятно не трябва да се говори и за познание, Кратиле, ако всичко се променя и нищо не стои на същото място. Понеже ако самото това нещо — познанието — не се променя да не бъде познание, познанието би останало винаги и

b би било познание. Но ако и то променя вида си на познание, то същевременно би се променило в друг вид познание и не би било познание. А ако то винаги се променя, никога не би съществувало поз-

нание и оттук логически следва, че не би съществувал нито субект, нито обект на познанието. Ако съществува винаги субект на познанието, съществува и обект на познанието, съществува и красиво, съществува и добро, съществува и всяко едно от нещата, а тези неща, за които сега говорим, съвсем не ми изглеждат подобни на течение или на
c движение. Дали нещата стоят така или пък както проповядват Хераклит и неговите последователи и мнозина други,[208] страхувам се, че не е лесно да се изясни. Пък и не подобава на един умен човек да отдаде себе си и душата си в служба на имената, като се е доверил на тях и на създалите ги, и да уверява като че ли знае нещо съществено и да реши срещу себе си и срещу нещата, че няма от нищо нищо здраво, но че всичко тече като грънци — просто да мисли, че нещата са такива, как-
d вито си ги представят хората болни от катар, — че всички неща са засегнати от течение и катар. Така че, Кратиле, може би е така, а може би и не е. Затова трябва мъжествено и добре да изследваш и нищо да не приемаш лесно — ти си още млад и в разцвета на възрастта си — и ако откриеш нещо при изследването си, съобщи го и на мен.

Кратил: Така ще направя. Знай добре, Сократе, че и в този момент усилено изследвам, но ка-
e то изследвам и се мъча, струва ми се, че нещата стоят именно по оня начин, както Хераклит казва.

Сократ: Ти и друг път, когато дойдеш, ще ме осведомиш. А сега, както си се приготвил, върви в чифлика си. На, и Хермоген ще те придружи.

Кратил: Така ще стане, Сократе. Но и ти се опитай да помислиш още по този въпрос.

ФЕДОН

Ехекрат, Федон

Въведение към разказа на Федон

Е х е к р а т: Ти, **Федоне,** беше ли при Сократ в затвора оня ден, когато
57 изпи отровата, или си чул за това от някой друг?

Ф е д о н: Лично присъствувах, Ехекрате.

Е х е к р а т: Разкажи тогава какво говори той преди смъртта си? И как се помина? С удоволствие бих те изслушал. Защото напоследък никой
b от моите съграждани от Флиунт[1] не е ходил в Атина, а и дълго време не е идвал оттам чужденец, който да може да каже нещо точно за тия събития. Едно ни е известно само, че умрял, като изпил отрова. За останалото никой нищо не може да каже.

58 Ф е д о н: Значи не знаете и за процеса как е протекъл?

Е х е к р а т: Виж, за това ни осведомиха. Но ни беше чудно, че процесът се е състоял доста време преди изпълнението на присъдата. Защо е станало тъй, Федоне?

Ф е д о н: Така се стекоха обстоятелствата, Ехекрате. Случи се, че в деня преди процеса беше увенчан тържествено носът на кораба, който атиняните изпращат в Делос[2].

Е х е к р а т: Това пък какво е?

Ф е д о н: Това е корабът, на който, както твърдят атиняните, едно време Тезей[3] отплувал за
b Крит, отвеждайки седемте девойки и седмината младежи. И ги спасил, и сам се завърнал читав. Та обрекли на Аполон тогава, ако се завърнат живи, така се разправя, всяка година да отправят посъжествена процесия в Делос. И оттогава постоянно до ден днешен уреждат ежегодно процесия за бога. И тръгне ли тя, има закон — през това време градът да се пази чист и да не се изпълняват смъртни присъди, додето корабът не стигне в Делос и не се върне обратно. Понякога това трае доста време, когато се случи да ги задържат срещупо-
c ложни ветрове. За начало на празника считат момента, когато жрецът на Аполон увенчае носа

на кораба. Както ви казах, това стана един ден преди процеса. Та затова Сократ прекара толкова дълго в затвора между процеса и изпълнението на смъртната присъда.

Ехекрат: А в последните часове преди смъртта, Федоне, какво говори и как се държа, и кои от другарите му бяха при него? Или архонтите[4] не допуснаха никого и го лишиха от приятели в сетния му час?

d Федон: Съвсем не. Имаше при него приятели, и то не малко.

Ехекрат: Е, хайде тогава, ако нямаш работа, постарай се да ни разкажеш всичко колкото се може по-точно.

Федон: А, свободен съм и ще се опитам да ви разкажа. Още повече, че да си спомням за Сократ за мене винаги е най-приятното занимание независимо дали аз говоря или другиго слушам.

Ехекрат: Ама и приятелите ти, Федоне, и те могат да кажат същото за себе си. Но гледай да ни предадеш всичко колкото се може по-точно.

e Федон: Колкото до мене, тогава аз бях в странно състояние. Не изпитвах нито състрадание, както е редно, когато присъствуваш на кончината на близък — щастливец ми се виждаше той, Ехекрате, и в държането си, а и в приказките си. Тъй благородна и спокойна беше неговата смърт, щото в мене се породи мисълта, че не отива в подземния свят без божия намеса и че като иде там, ще бъде
59 щастлив като никой друг преди него. Та затова не усещах абсолютно никакво състрадание, каквото човек би решил, че е редно да се усети в ония скръбни часове. Но това не беше и удоволствието, което обикновено изпитвах по време на нашите философски беседи — разговорът ни тогава придоби такъв характер. Съвсем странно чувство ме обзе тогава, някакво необичайно смешение от удоволствие, но и от болка при мисълта, че му предстои да умре съвсем след малко. И всички, които бяхме там, изпитвахме горе-долу същото — ту се смеехме, ту плачехме, особено един от нас, Аполодор, познаваш го и него, и характера му.

b Ехекрат: Как да не го познавам!

Федон: Та особено той беше в такова състояние, но и аз лично бях объркан, и всички останали.

Ехекрат: Кои присъствуваха там, Федоне?

Федон: От тамошните граждани този Аполодор. После Критобул и баща му; още Хермоген, Епиген, Есхин и Антистен. Присъствуваше и Ктезип Пеанееца, Менексен[5] и още някои техни съграждани. Платон тогава, мисля, беше болен.

c Ехекрат: А кои чужденци присъствуваха?

Федон: Чужденци ли? Тиванците Симий и Кебет, Федонд, а от Мегара Евклид и Терпсион.[6]

Ехекрат: Така ли? А Аристип и Клеомброт[7] не бяха ли?

Федон: Те не. Говореше се, че били в Егина.

Ехекрат: Друг някой не беше ли?

Федон: Мисля, че това горе-долу бяха присъствуващите.

Ехекрат: Добре, тогава кажи за какво говорехте?

d Федон: Ще се опитам да ти разкажа всичко отначало. И предните дни постоянно ходехме при Сократ и аз, и другите. Събирахме се рано сутрин в съдилището, дето именно се състоя процесът. Беше близо до затвора. Та всеки път, додето отворят затвора, чакахме известно време, разговаряйки помежду си. Не го отваряха много рано. Отвореха ли, влизахме при Сократ и прекарвахме в повечето случаи целия ден с него. А тогава специално се бяхме събрали още по-рано, тъй като предния ден
e вечерта на излизане от затвора научихме, че корабът от Делос бил пристигнал. Затова се уговорихме да се съберем на обичайното място колкото се може по-рано. И пристигнахме. Пазачът, който обикновено ни отваряше, излезе и рече да почакаме и да не влизаме, докато не ни повика. Каза ни: „Единадесетте[8] свалят оковите на Сократ и му известяват, че тоя ден трябва да умре." Не много време се забави, дойде и ни покани да влезем.

Влизаме и заварваме Сократ току-що освободен от оковите, а Ксантипа[9] (знаеш я), с детенцето му
60 седнала до него. Щом ни видя, нададе глас и из-

рече неща, дето ги казват обикновено жените:
„Сократе, ето приятелите ти идат да се простят
с тебе и да си кажете сбогом!“ А Сократ поглед-
на към Критон и рече: „Критоне, нека някой я от-
веде у дома.“ И хора от прислугата на Критон я
поведоха, а тя викаше и си удряше гърдите.
b Сократ седна на леглото, прегъна крак, раз-
търка го с ръка. И докато го триеше, каза: „Кол-
ко странно нещо, приятели, е това, което хората
наричат удоволствие. И в колко чудно отношение
се намира то спрямо онова, което се смята за не-
гова противоположност — неудоволствието. Чо-
век не може да ги изпита двете заедно. Ако някой
се стреми към едното и го постигне, почти винаги
е заставен да изпита и другото, като че ли те са
две тела, свързани в една глава. И аз мисля, ре-
c че Сократ, че ако Езоп[10] се беше сетил за това,
щеше да съчини басня как те враждували и как
бог решил да ги помири, и понеже не можал, съб-
рал им главите в една. Та затова, когато някой из-
питва едното, след това изпитва и другото. Тъй,
изглежда, става и с мене самия. Понеже усещах
болка в крака от оковите, сега явно ще усетя и
удоволствието, което я следва.“
d А Кебет се обади и каза: „Сократе, за бога!
Добре стори, че ни напомни за твоите стихотворе-
ния, за това, дето обърна в стихове басните на
Езоп и началото на химна към Аполон. Вече ме
питаха и други, запита ме оня ден и Евен[11] защо,
след като отдавна си се канел, си се заел с тях
едва, като си дошъл тук и защо по-рано никога не
си съчинявал стихове. Ако искаш да ми помогнеш
да мога да отговоря на Евен, когато ме запита от-
ново — а сигурен съм, че ще ме запита, — кажи
ми какво да му отговоря. — Ами кажи му, Кебе-
те, истината, рече Сократ, че не съм сторил това
с намерение да ставам съперник нито на него, ни-
e то на поемите му. Знаех, че не би било лесно.
Просто исках да разбера смисъла на едни свои
сънища и като човек благочестив да се подчиня на
това, което постоянно ми се нареждаше — да се
заема с музика. Ето за какви сънища става дума.
През целия ми минал живот често ми се присън-

ваше един и същи сън, явяваше ми се в един или
друг вид, но винаги ми казваше едно и също:
„Сократе, заеми се и занимавай се с музика!“ По-
рано си мислех, че сънят ме кара и подканва да
61 правя именно това, което правех. И както тия,
които дават кураж на бегачите, тъй и сънят ме
подтиква да се занимавам с музика, подтиква ме
към това, което и вършех, защото философията е
най-висшата музика и защото аз с това се зани-
мавах. Но след завършването на процеса и поне-
же божият празник попречи да умра, реших, че
трябва, след като сънят толкова често ми нарежда
да се занимавам с музика[12] в обикновения смисъл
на думата, да се подчиня и да се заема с тази ра-
бота. По-сигурно е, преди да си отида, да послу-
b шам съня, да се отнеса с нужното благочестие и
да напиша стихове. Така съчиних най-напред сти-
ховете за бога, чийто празник беше наскоро. А
след това съобразих, че един поет, ако иска да е
поет, трябва да съчинява фабули, а не да пише
разсъждения и понеже не съм в състояние сам да
съчиня фабула, та затова се обърнах към басните
на Езоп, те ми бяха под ръка, знаех ги наизуст,
затова тях ги направих в стих. Това кажи, Кебе-
те, на Евен. Освен това го поздрави и му предай,
ако е разумен, да ме последва колкото може по-
бързо. Както се вижда, аз днес си отивам. При-
канват ме атиняните.“

c *Първа част —*
Поставяне на проблема
за ценността на живота
и смъртта

Тогава Симий рече: „Виж
ти, какво пожелаваш на
Евен, Сократе! Аз вече
много пъти съм беседвал
с него. И по това, което
съм усетил, съм почти
сигурен, че той няма да те послуша с охо-
та. — А защо?, каза Сократ. Евен не е ли фило-
соф? — Мисля, че е философ, рече Симий. — Тога-
ва ще ме послуша и Евен, и всеки, който достой-
но се занимава с философия. Разбира се, без да
прави насилие над себе си. Защото казват, че е
нередно.“[13] Ведно с тия думи пусна крака на зе-
мята и тъй седнал разговаряше по-нататък.
d Запита го тогава Кебет: „Какво имаш пред вид,

Сократе, като казваш, че не е редно човек да върши насилие над себе си, а, от друга страна, че философът би проявил желание да последва човек, който умира? — Ама, Кебете, ти и Симий не сте ли слушали Филолай[14] по тоя въпрос, когато сте се занимавали при него? — В същност нищо определено, Сократе. — Но и аз говоря по този въпрос, каквото съм чул. А да ви кажа чутото, за това няма пречка. Освен това може би на човек,
e който заминава за там, особено много подобава да разглежда и да разправя фабули във връзка с това, какво смятаме ние, хората, за пребиваването там. А и какво друго бихме правили до залез слънце? — На какво се основава, Сократе, твърдението, че е нередно човек да се самоубива? Това, за което току-що ме попита и от Филолай съм чувал, когато ни беше на гости, а също и от някои други философи, че не трябвало да се прави. Но от никого нищо определено не съм слушал по този
62 въпрос. — Тогава трябва да положим усилие, рече Сократ. Но навярно ще ти се стори чудно, че измежду всички останали неща, които изглеждат ту тъй, ту иначе, единствено просто и безспорно е това, че за някои хора е по-добре да са умрели, отколкото да живеят. А след като е по-добре да са умрели, вероятно ще ти се стори чудно, че е нечестиво сами да си направят това добро, ами трябва да чакат друг някой благодетел!"

А Кебет леко се усмихна и каза на родното си наречие: „Зевс е свидетел, така е! — Възможно е
b това да изглежда безсмислено, продължи Сократ, но навярно то има някакъв смисъл. Това, дето се казва по този въпрос в тайното учение[15], че ние, хората, сме в някакъв затвор и че човек не бива да освобождава сам себе си и да бяга от него, това твърдение на мене ми се струва изпълнено със смисъл, в който е трудно да се проникне. А ето и това, Кебете, ми се струва добре казано, че боговете били тия, които полагали грижа за нас, и че ние, хората, сме част от тяхното имущество.
c Ти не смяташ ли, че е така? — Така смятам, отговори Кебет. — Следователно, продължи Сократ, ако някой от робите ти се самоубие, без да го уве-

домиш, че искаш да се самоубие, ти би му се раз-
гневил и ако имаше начин да го накажеш, би го
наказал, нали? — Разбира се, отвърна Кебет. —
Тогава от това следва вероятно, че не е нелогично
човек да не се самоубива, преди да го застави бо-
жеството, както мене сега ме заставя. — Естестве-
но това очевидно е така, рече Кебет. Но това, кое-
то говореше преди малко, че философите лесно би
d трябвало да искат да умрат, изглежда абсурдно,
Сократе, ако е правилно току-що казаното, че бог
именно се грижи за нас и че ние сме негови при-
тежания. Не е логично да не са недоволни най-
разумните люде, напускайки тая служба, в която
са имали най-добрите началници — боговете. За-
щото един разумен човек не може да смята, че
като стане свободен, сам ще се грижи по-добре за
себе си. Навярно неразумният ще мисли тъй и ще
чувствува необходимо да избяга от господаря си.
e Той не би могъл да прецени, че не е редно да бя-
га от добрия господар и че трябва да остане при
него колкото се може по-дълго. Неговото бягство
би било неразумно. А този, който има разсъдък,
би желал винаги да бъде при човека, който е по-
добър от него. Така че, Сократе, естествено е про-
тивоположното на това, което преди малко се го-
вореше — редно е разумните да се сърдят, когато
умират, а глупавите да се радват."
63 Сократ изслуша Кебет и, стори ми се, изпита
удоволствие от неговата съвестност. Погледна към
нас и каза: „Впрочем Кебет все търси някакво ос-
нование и не желае да приеме направо това, което
човек му предлага." А Симий рече: „Но в случая,
Сократе, и на мене самия ми се струва, че Кебет
има известно право. Какво биха целели хора дей-
ствително умни, бягайки и лесно напускайки гос-
подари, по-добри от тях? Според мене думите на
Кебет са насочени към тебе за това, че така леко
оставяш и нас, и добрите управители — боговете,
b с което и сам се съгласяваш. — Имате право, ка-
за Сократ. Предполагам, искате да кажете, че при
това обвинение е редно да се защитя също като в
съд? — Разбира се, рече Симий. — Хайде тогава,
каза той, нека опитам да се защитя пред вас по-

убедително, отколкото пред съдиите. Несправедли-
во щях да постъпя, Кебете и Симий, рече Сократ,
да не роптая против смъртта, ако не мислех, че
отивам най-напред при добри и мъдри богове, пос-
ле и при люде, вече покойници, по-добри от тукаш-
c ните хора. И добре знайте в тоя момент — надя-
вам се, че ще ида при добродетелни хора. На това
много не бих държал. Но на това, че ще ида при
богове съвършени господари, добре знайте, че от
всичко най-много на това държа. Затова именно
не роптая като другите, напротив, изпълнен съм с
добра надежда, че и след смъртта има нещо, и как-
то се говори от „време оно“, то е по-добро за доб-
рите, отколкото за лошите — Значи, Сократе, каза
d Симий, имаш намерение да си идеш и да отнесеш
със себе си тази мисъл? Няма ли да я споделиш
с нас? Аз мисля, че и общо всички ще имаме пол-
за, а и за тебе едновременно ще бъде защита, ако
ни убедиш в това, което кажеш.“

„Добре, ще се опитам, рече Сократ. Но да ви-
дим по-напред какво е това, което от дълго време,
струва ми се, иска да каже нашият Критон? — Не
друго, това само искам да кажа, рече Критон, кое-
то отдавна ме предупреждава човекът, който ще ти
донесе отровата — трябвало да ти кажа да разго-
вяряш колкото се може по-малко, защото в разго-
e вор човек се затоплял, а това пречело на действие-
то на отровата: в противен случай понякога се на-
лагало човек, който не спазва това, да пие и
два, и три пъти.“ А Сократ рече: „Много здраве
му кажи на тоя човек. Той нека да си приготви там
своето, та да ми даде и два пъти, а ако е нужно,
и три пъти. — Аз знаех горе-долу какво ще отго-
вориш, каза Критон, но той отдавна ме тормози с
това. — Не му обръщай внимание, каза Сократ.
Сега искам вече да ви дам сметка на вас, съдиите,
защо смятам, че човек, който цял живот действи-
телно се е занимавал с философия, е естествено да
посрещне спокойно смъртта и да бъде изпълнен
с надежда, че когато умре, ще се сдобие там с най-
64 значителните блага. Ще се опитам да ви обясня
защо това би трябвало да бъде така, Симий и Ке-
бете, защото за хората, изглежда, остава неиз-

вестно, че тия, които са свързани истински с философията, не се занимават с нищо друго, а само с това — с умиране и със смърт. Та ако това е вярно, естествено би било абсурдно през целия живот то да им е грижата, а когато дойде, да роптаят именно срещу това, което толкова дълго им е било грижа и занимание."

b А Симий се засмя и рече: „За бога, Сократе! Никак не ми беше до смях, а ти ме разсмя. Според мене, ако хората чуят това, ще решат, че е насочено именно срещу тия, които философстват. А у нас[16] хората и иначе са съвсем единодушни, че философстващите действително желаят да умрат. На тях им е известно, че те заслужават това да им се случи. — И право е, ако говорят така, Симий, като се изключи, разбира се, че това им е известно. Защото не им е известно как истинските философи осъществяват своето желание да умрат и защо заслужават смъртта, и каква именно смърт. Но нека кажем „много здраве" на хората и ние на нас да си дадем отговора на тия въпро-
c си, рече Сократ. Смятаме ли, че смъртта е нещо? — Разбира се, отвърна Симий. — Да не би да е нещо друго, а не отделяне на душата от тялото и това ли значи да си умрял — тялото да се е отделило от душата и да е само́ по себе си, а душата да се е отделила от тялото и също да е сама по себе си? Нима смъртта е нещо друго, а не това? — Да, това е, потвърди Симий.

Тялото, душата и проблемът за познанието

„Тогава, приятелю, виж дали ще приемеш като мене и следното, тъй като според мене от това повече зависи да достиг-
d нем до знание на въпросите, които разглеждаме. Смяташ ли, че подобава на един философ да се стреми към така наречените удоволствия, към яденето и пиенето например? — Ни най-малко, Сократе, рече Симий. — Ами към любовните удоволствия? — В никакъв случай. — Ами към останалите грижи за тялото? Смяташ ли, че е възможно един такъв човек да ги цени? Например придобиването на различни дрехи и обувки, и на всякак-

ви други украшения за тялото, как смяташ, тряб-
ва ли да се цени всичко това или, напротив, да се
пренебрегва, доколкото не е крайно необходимо
e човек да ползува тия неща? — Според мене тряб-
ва да се пренебрегва, рече Симий, разбира се, от
истинския философ. — Следователно ти изобщо
смяташ, каза Сократ, че заниманията на един та-
къв човек не са в областта на тялото, ами докол-
кото е възможно отделено от него, те са насочени
към душата? — Да, смятам. — Значи най-напред
по това се разбира, че за разлика от останалите
65 хора философът се стреми да освободи своята ду-
ша от общността с тялото, така ли? — Очевид-
но. — И, изглежда, Симий, според повечето хора,
комуто тия удоволствия не носят радост и който
не ги вкусва, той не заслужава да живее. Който
не мисли за удоволствията, доставяни от тялото,
той един вид вече се е отправил към смъртта. —
Съвсем право е това, дето казваш."

„А какво ще кажем относно придобиването на
разум? Дали тялото се явява пречка, ако човек
b го вземе за другар по време на своето търсене,
или не се явява? Ето какво имам пред вид. Дават
ли някаква истина зрението и слухът на хората,
или е така, както повтарят постоянно поетите[17], че
нито чуваме, нито виждаме нещо точно? А щом
са неточни и неясни тия телесни възприятия, едва
ли останалите са по-точни. Защото от зрението и
слуха те са по-слаби. Или не мислиш така? —
Точно така е, отговори Симий. — Тогава кога ду-
шата влиза в допир с истината?, попита Сократ.
Защото направи ли опит да види нещо заедно с тя-
лото, в тоя случай очевидно тя бива измамвана от
c него. — Истина е това, дето казваш. — Тогава да-
ли по време на мисленето най-вече не ѝ се изясня-
ва едно или друго от съществуващите неща? —
Да. — А тя все пак мисли най-добре, когато не я
безпокои никакво телесно усещане — нито слухо-
во, нито зрително, нито болка, нито някакво удо-
волствие, когато каже „много здраве" на тялото и
остане във възможно най-висока степен сама за
себе си, когато се стреми към съществуващото[18],
без да е приобщена и свързана с тялото. — Така

е. — Следователно най-вече в този случай душата
d на философа пренебрегва тялото, бяга от него и се стреми да остане сама за себе си? — Очевидно".

„А какво ще кажем, Симий, за това? Справедливото съществува ли като нещо самостоятелно, или не съществува? — За бога, разбира се, че съществува. — Ами красивото и доброто? — И те, разбира се. — Ами ти успял ли си да видиш с очите си някой път нещо подобно? — Разбира се, че не, отговори той. — Ами с някое друго телесно възприятие дали си се докосвал до тия неща? Говоря общо за всичко от този вид: за големината, здравето и силата и, с една дума, за същността на всички останали неща, за това, което всяко едно
e от тях представлява. Дали най-точната истина за тях се възприема чрез тялото или е така: който от нас в най-висша степен и най-щателно привикне себе си да размишлява за това, което е предмет на неговото разглеждане, той ще успее да се доближи най-близо до знание за този предмет. — Разбира се. — А най-чисто не би ли направил това този, който към всяко нещо се отправя колкото се може повече със самия си ум, без да използува по време на своя размисъл нито зрението и
66 без да привлича като помощник в мисленето си никое друго телесно възприятие — който, служейки си с чистия и останал сам по себе си ум, се стреми да улавя всяко едно съществуващо нещо самó по себе си, отделяйки се колкото е възможно повече от ушите и очите и, направо казано, от цялото тяло поради това, че то обърква душата и в общението си с нея не ѝ позволява да придобие истина и разум? Нали повече от всеки друг, този човек, Симий, ще достигне до съществуващото? — Напълно вярно е това, Сократе," рече
b Симий. „Следователно, каза Сократ, като резултат от всичко това истинските философи по необходимост ще достигнат до следния възглед така, че да могат да си кажат горе-долу следното: „Като по някаква пътека, изглежда, логическото разсъждение ни довежда до извода, че никога не ще придобием в достатъчна степен желаното, докато имаме тяло и душата ни е смесена с такова зло.

А ние желаем да постигнем истинното. Безброй
грижи ни създава тялото поради неизбежната
c прехрана. Освен това, ако ни налегнат болести,
и те пречат на ловитбата на реалността. Изпълва
ни с любовни страсти, с желания и страхове, с как-
ви ли не миражи и с толкова брътвеж, тъй че
наистина вярно е това, което се говори: от него
действително не можем никога за нищо да помис-
лим. И войните, бунтовете и битките ги създава
именно тялото и неговите страсти. Защото всички
войни възникват поради стремежа да се придоби-
ват средства, а да придобиваме средства ни заста-
вя тялото, защото му робуваме и служим. А като
d резултат, заети с всичко това, нямаме време за
философия. Крайното следствие е, че дори да се по-
освободим от тялото и да се заемем да разгледа-
ме нещо, по време на търсенето то пак ни се из-
пречва на всяка крачка, причинява шум и смут,
изумява ни, така че в края на краищата ни по-
пречва да съзрем истината. И действително оче-
видно е това: желаем ли да разберем нещо в чист
e вид, нужно е да се отделим от тялото и да наблю-
даваме тия неща със самата си душа. Тогава, как-
то изглежда, ще придобием това, към което се
стремим и в което твърдим, че сме влюбени, разум,
когато умрем — това показва нашето разсъждение,
за живите то е непостижимо. Защото, ако не е
възможно нищо да се познае чисто в съдружие с
тялото, остават две възможности: познанието е или
абсолютно непостижимо, или е постижимо само за
умрелите. Тогава именно душата ще остане сама
67 по себе си извън тялото, а не по-рано. А додето
сме живи, изглежда, ще бъдем толкова по-близо
до знанието, колкото в по-слабо общение и съдру-
жество с тялото сме (доколкото не го налага край-
ната необходимост) и ако не се изпълваме с негова-
та природа, а оставаме чисти от него, докато бог
сам не ни освободи. Чисти и отделени по този на-
чин от неразумността на тялото, вероятно ще се
свържем с подобни на нас същества и чрез самите
себе си ще достигнем до знание за всичко чисто.
А това е може би истината. Защото да се допира
b чистото с нечисто, боя се, че не е позволено.“[19]

Предполагам такива неща е необходимо да си говорят и обсъждат помежду си тия, които истински обичат знанието. Или не смяташ така? — Така е, съвсем сигурно, Сократе."

Смъртта е условие за истинско познание

„Ако това е истина, продължи Сократ, значи, друже, човек може без колебание да се надява, че там именно, където се отправям, ще придобие това, с което се занимавах упорито през целия си минал живот. Така че отпътуването, което ми се
c налага сега, е съпроводено от добра надежда и тъй би трябвало да бъде за всеки, който смята, че си е очистил мисълта и се е подготвил. — Разбира се, каза Симий. — Дали очистването не се изразява в това, за което отдавна се говори в преданието,[20] във възможно най-пълно отделяне на душата от тялото, в привикването ѝ да се събира от всички части на тялото, да се съсредоточава и свързва сама в себе си и да живее по възможност както в настоящия живот, тъй и в послешния сама за себе
d си, освобождавайки се от тялото като от окови? — Разбира се, рече Симий. — Следователно това именно се нарича смърт, освобождаването и отделянето на душата от тялото, нали? — Да, разбира се, каза той. — А както твърдим, единствени и най-много старание полагат за нейното освобождение тия, които философстват правилно. И точно в това се изразяват заниманията на философите, в освобождаване и отделяне на душата от тялото, нали? — Очевидно. — Значи, както казах, и в началото, би било смешно човек приживе цял живот да се е упражнявал да бъде колкото се може поблизо до смъртта, а после да роптае, когато тя
e дойде, нали? Не е ли смешно? — Ами да, смешно е. — Значи, Симий, тия, които философстват правилно, в действителност се упражняват да умират и в сравнение с останалите хора за тях е най-малко страшно това да са умрели. А ето, виж какво следва от този извод. Ако те са напълно скарани с тялото и желаят да притежават самостоятелна душа, но се страхуват и роптаят, когато стане това, не е ли абсурдно да не се отправят с радост

68 натам, където след пристигането си ще осъществят своята надежда да придобият това, в което са били влюбени приживе (били са влюбени в разума), и да се освободят от присъствието на онова, с което са били във вражда? Или при загубата на любимо момче и жена,[21] при загубата на син мнозина на драго сърце са се решавали да идат при Хадес, водени от надеждата, че ще видят и ще се съберат там с тия, които са обичали. А изпитващият истинска обич към разума и хранещ същата тази на-
b дежда, че никъде другаде не ще се събере с него по-съвършено, отколкото при Хадес, дали ще роптае срещу смъртта си и няма ли да се отправи натам с радост? Трябва да го очакваме, ако действително е философ, друже. Защото той непременно ще достигне до заключението, че никъде другаде не е възможно да се влезе в тъй чисто общение с разума, както там. А ако това е така, няма ли да е крайно абсурдно, както току-що казах, ако такъв човек се страхува от смъртта? — Крайно абсурдно е, кълна се в Зевс!," рече Симий.

„Следователно, ако видиш човек да роптае пред смъртта си, продължи Сократ, в това нямаш ли сигурно доказателство, че той обича не разума,
c а тялото? Вероятно такъв човек обича или парите, или собствената чест, едното или и двете. — Точно така е, както казваш, рече той. — Тогава, Симий, продължи Сократ, дали това качество, наричано мъжество, не подхожда най-много на хората с такава нагласа? — Несъмнено, отговори той. — Следователно и разумността[22] — така наричат хората това качество човек да не трепва пред страстите, да остава равнодушен и благоприличен пред тях — та разумността не подобава ли единствено на тях, на тия, които в най-висша степен пренебрегват тялото и живеят, отдадени на философията? — Така трябва да е, рече Симий. — Но решиш ли да се замислиш над мъжеството и
d разумността на останалите хора, каза Сократ, ще откриеш несъобразност. — Защо, Сократе? — Знаеш, продължи той, че всички други поставят смъртта между големите злини, нали? — Да, меж-

ду големите, речи Симий. — Следователно мъже-
ствените хора сред тях, когато посрещат мъжест-
вено смъртта, посрещат я поради страх от по-го-
лямо зло, нали? — Така е. — Значи, с изключение
на философите, всички други са мъжествени от
страх и боязън. Абсурдно е обаче човек да бъде
e мъжествен поради боязън и страхливост. — Раз-
бира се. — Ами умерените хора? Не става ли с тях
същото? Не са ли разумни поради един вид не-
въздържаност? Ние твърдим, че е невъзможно, но
и те стават жертва на подобен недостатък, свой-
ствен на тази наивна разумност. Страхувайки се да
не бъдат лишени от едни удоволствия и изпитвай-
ки влечение към тях, те се въздържат от други.
Въздържайки се от едни удоволствия, те в същ-
ност са във властта над други. А именно невъз-
държаност се назовава това да си подвластен на
69 удоволствия. Е, все пак под властта на едни удо-
волствия те успяват да надделеят други. Но това
е горе-долу същото, което току-що говорихме —
те са станали благоразумни един вид поради не-
въздържаност. — Изглежда."

Щастливи ми Симий, боя се, че с такава за-
мяна не се стига до добродетел, като се разменя
удоволствие за удоволствие, мъка за мъка, страх
за страх, по-голямото за по-малко също като мо-
нети. Може би единствено за тази монета трябва
да се разменя всичко — за разума. И може би на
b неговата цена и с него в действителност се купу-
ват и продават мъжеството, разумността, справед-
ливостта, с една дума, истинската добродетел,
именно с разум, независимо дали има в добавка
или няма удоволствия, страхове и всякакви други
неща от този род. Що се отнася за нещата, които
се разменят едно за друго без връзка с разума,
боя се подобна добродетел да не е някаква изма-
ма и в същност робска добродетел без нищо здра-
во и истинско в себе си. А може би истинската доб-
родетел в същност е един вид очистване от всич-
ки подобни неща. Като че ли и разумността, и
c справедливостта, и мъжеството, и самият разум са
един вид очистителен обред.[23] И, изглежда, не са
били прости хора тия, които са въвели сред нас

посвещаването в мистериите, ами още от древно време това в същност е казано в загадката, че който иде при Хадес непосветен и невъведен в мистериите, ще лежи в калта, а който иде там очистен и посветен, ще живее с боговете. Обаче, по думите на участниците в мистериите, „мнозина носят тирс, ала малцина изпитват божието вдъхновение“.[24] Според мене те именно са тия, които са се занимавали с философия правилно. Та и аз, до-
d колкото е възможно, старах се цял живот да не изоставам от тия хора в нищо и на всяка цена да се причисля към тях. А дали правилно съм постъпил и дали съм постигнал нещо, ако бог пожелае, като ида там след малко, ще разбера съвсем точно, както ми се струва.

Та това ми е защитата, Кебете и Симий, рече Сократ. Тя навярно обяснява защо не се разстройвам и не роптая, оставяйки и вас, и тукашните гос-
e подари — смятам, че и там ще попадна на добри господари и другари. На това хората не вярват. Добре би било, ако в защитата си пред вас съм по-убедителен, отколкото бях пред атинските съдии.“

Втора част — повдигане на проблема за безсмъртието на душата

При тия думи на Сократ Кебет се намеси и рече: „Сократе, всичко друго, струва ми се, е убедително, но по въпроса за душата у хората се поражда голямо съмнение да не би, като се отделя от
70 тялото, да не остава никъде след това, ами в деня, в който умира човек, да се унищожава и разпада. Веднага след излизането и отделянето си от тялото тя може би се разпръсква като дъх или дим,[25] литва, загубва се и никъде нищо не остава от нея. Защото, ако се събира и съществува някъде самостоятелно, след като се отдалечи от тия злини, които ти току-що разгледа подробно, човек може да храни голямата прекрасна надежда, че
b е вярно това, което казваш. Но навярно немалко доводи и уговаряне е нужно, за да се убедим, че душата на умрелия съществува, че разполага със сили и разум. — Прав си, Кебете, рече Сократ. — Но

какво да направим? Искаш ли да проведем разго-
вор по този въпрос — дали е вероятно да е така,
или не е вероятно? — Що се отнася до мене, аз с
удоволствие бих изслушал какво мислиш по този
въпрос, рече Кебет.“ А Сократ каза „Предлагам,
че ако някой сега ме чуе, дори да е автор на ко-
c медии,[20] няма да каже, че говоря за дреболии, а
не за неща, за които си струва да се говори. Та
щом смяташ тъй, да разгледаме подробно този
въпрос.“

Първи аргумент за безсмъртието на душата — взаимопреходът на противоположности

„Да го разгледаме приблизително в следната форма: душите на умрелите дали са при Хадес, или не са. Съществува древно предание[27] — ставало е дума за него, че душите са отишли там
оттук, но и отново идват тук и пак се раждат от
d мъртвите. А ако е тъй, ако живите се раждат от-
ново от мъртвите, от това не следва ли, че души-
те ни са били там? Защото, ако не са били, си-
гурно нямаше да се родят отново и това би било
достатъчно доказателство, че е тъй, ако е наисти-
на очевидно, че живите се раждат не отдругаде,
а от мъртвите. А ако не е тъй, ще е нужен друг
аргумент. — Разбира се.“ рече Кебет.

„Обаче не само във връзка с хората трябва да
разгледаш това положение, ако искаш да го про-
умееш по-лесно, а и за всички животни и растения —
накратко казано, за всички същества, които се
раждат. Нека да видим тъй ли се поражда всичко,
не от другаде, а противоположното от противопо-
e ложно, ако то има такава противоположност. Как-
то например красивото има за противоположност
грозното и справедливото несправедливото. И изоб-
що с безброй други неща е така. Та нека разгле-
даме това! Нещата, които имат противоположност,
по необходимост ли се пораждат не от другаде, а
от своята противоположност? Примерно, когато
нещо става по-голямо, то по необходимост от това
ли, което преди е било по-малко, става в послед-
ствие по-голямо? — Да. — Значи и когато става

по-малко, то по-късно ще се породи като по-малко
от нещо, което по-рано е било по-голямо? — Така е,
71 рече Кебет. — Но и по-слабото ще се породи от
по-силно, и по-бързото от по-бавно, нали? — Раз-
бира се. — Ами ако нещо става по-лошо, няма ли
да се породи от по-доброто и ако става по-справед-
ливо, от по-несправедливото? — Точно така. — Зна-
чи достатъчно примери имаме за положението, че
всички неща се пораждат тъй — противоположно-
то от противоположно. — Разбира се.“

„Ами за това какво ще кажеш? Ето какво още
b се наблюдава при тях — две пораждания, както
между всички противоположности, които са две; от
първото към второто и, обратно, от второто към пър-
вото. Между нещо по-голямо и друго по-малко съ-
ществува нарастване и намаляване и наричаме то-
ва „нараствам“ и „намалявам“, нали? — Да, рече
Кебет. — Значи, дори да не си служим с думи във
всеки отделен случай, на дело винаги така тряб-
ва да става и с разпадането и съставянето, и с ох-
лаждането и стоплянето — те се пораждат помеж-
ду си и всяко дава рождение на другото, нали? —
c Разбира се, рече Кебет. — Ами живеенето, про-
дължи Сократ, има ли някаква противоположност,
както това да си буден има за противоположност
спането? — Разбира се, отговори той. — Коя е
тя? — Това да си умрял. — Следователно те се
пораждат помежду си, ако са противоположности
и помежду им има две пораждания, щом са две,
нали? — Точно така. — Впрочем едната двойка
противоположности, за които току-що стана дума,
рече Сократ, ще ти я назова аз — и нея, и пораж-
данията в нея. А ти ми назови другата. Аз нари-
чам едната противоположност спане, а другата —
будно състояние, и това, че будното състояние се
поражда от спането, а спането от будното състоя-
d ние, а поражданията им са: едното е заспиване, а
другото събуждане. Това достатъчно ли ти е? —
Съвсем. — Тогава назови ми и ти по същия начин
двойката живот и смърт. Нали си съгласен, че да
си умрял е противоположност на това да жи-
вееш? — Да. — Те помежду си ли се пораждат? —
Да. — Значи от живото какво се поражда? —

Мъртвото, рече Кебет. — Ами от мъртвото?, попита Сократ. — Необходимо е да се съглася, че живото, рече той. — Тогава, Кебете, живите същества и хора от мъртвите ли се раждат? — Оче-
e видно, отговори той. — Това не означава ли, че нашите души продължават да съществуват при Хадес? — Изглежда, е така. А що се отнася до двете пораждания при тази двойка, едната поне е ясно коя е, нали? Без съмнение ясно е, че това е умирането, или не е така? — Така е, разбира се, рече Кебет. — Какво ще направим тогава, каза Сократ. Няма ли да го уравновесим с противоположно пораждане и ще оставим ли куца природата в това отношение? Или е необходимо да уравновесим умирането с едно противоположно пораждане? — Съвсем необходимо е, рече Кебет. — Кое ще бъде то? — Оживяването. — Следователно, каза Сократ, ако съществува оживяване, то ще представлява пораждане на мъртвите в посока към живите, нали? — Именно. — Значи се съгласяваме и
72 по това, че живите се раждат от мъртвите не помалко, отколкото мъртвите стават мъртви от живите. А че е тъй, достатъчно доказателство според мене е това, че е необходимо душите на мъртвите да бъдат някъде, откъдето именно да се връщат наново в живота. — По това, което приехме, Сократе, и аз смятам, че следва да е така."

„А ето виж, Кебете, че не сме и сбъркали, като сме направили тия уговорки — така ми се струва. Защото, ако едното не се пораждаше, уравновесявайки другото, и двете не се гонеха като в кръг,
b а пораждането ставаше само в права линия от едното към противостоящото, без да се връща обратно към първото и без да прави завой, разбираш, че всичко би приело в края на краищата една и съща форма, би претърпяло една и съща промяна и би престанало да съществува. — Какво искаш да кажеш?, попита Кебет. — Не е трудно да схванеш какво имам пред вид, каза Сократ. Примерно, ако съществуваше заспиването, а пораждащото се от спането събуждане не го уравновесяваше, разбираш, че в края на краищата това, което се е случило с Ендимион,[28] би изглеждало

празна приказка, нещо абсолютно незначително, понеже и с всички други неща щеше да се случи
c същото като с него и те щяха да спят. А ако всичко би се свързвало, без да се разделя, скоро би се осъществило положението на Анаксагор „Всички неща в едно“[29]. По същия начин, мили ми Кебете, ако всичко причастно към живеенето умираше, а след като умреше, оставаше завинаги в тази форма и не оживяваше отново, нямаше ли по необходимост всичко да се окаже мъртво в края на краищата и нищо да не остане в живота? Защото, ако живото се поражда от нещо друго и умира, въз-
d можно ли е да се попречи на това всичко да се изчерпи в смъртта? — Абсолютно невъзможно е, рече Кебет. И според мене това, което казваш, е напълно вярно. — Да, Кебете, рече Сократ, мене ми се струва, че е именно така и че не се мамим, като приемаме, че тия неща стоят тъй: действително съществува оживяването и от мъртвите се раждат живите, и съществуват душите на мъртвите — и това съществуване е по-добро за добрите
e души, а за лошите по-лошо.“

Втори аргумент за безсмъртието на душата — ученето е припомняне

Кебет се обади и рече: „В същност, Сократе, това следва по необходимост и от оня възглед, ако е верен, ти не веднъж си го развивал пред нас,[30] че ученето не е нищо друго, а припомняне. Та и от него следва, че някъде в по-ранншно време сме научили това, което си припомняме сега. А е невъзможно, ако душата ни не е била някъде, пре-
73 ди да приеме този човешки вид. Така че и по този начин излиза, че душата е нещо безсмъртно. — Хубаво, Кебете, обади се Симий. Но какви бяха доказателствата за това? — запита той. Припомни ми, защото много-много не си спомням в момента. — Най-доброто доказателство, рече Кебет, е, че когато го питат, ако го питат правилно, човек отговаря за всичко тъй, както си е. Впрочем, ако не разполага със знание и здрав разум, не би бил в състояние да го стори веднага. Но когато
b после го изправят пред чертежи и други подобни

помощни средства, тогава той заявява пределно ясно, че е така." А Сократ рече: „Ако това не те убеждава, Симий, виж дали няма да се съгласиш с мен, ако разгледаме въпроса ето как. Ти сигурно не вярваш да може да се докаже, че така нареченото научаване е припомняне? — Колкото до вярването, вярвам, каза Симий. Но именно това, за което говорим, имам нужда да изпитам, да си припомня. Нещата, дето Кебет се опита да каже, горе-долу вече ми припомнят и започвам да се убеждавам. Но с удоволствие бих изслушал и начина, по който ти ще ги изложиш."

c „Ето какво мисля аз, каза Сократ. Несъмнено ние сме съгласни, че ако човек си припомня нещо, трябва да го е знаел някога по-рано, нали? — Разбира се, рече Симий. — Тогава и по това ли сме съгласни, че когато по такъв начин се постига знание, то е припомняне? Ето за какъв начин става дума. Ако някой види, чуе или възприеме по друг начин едно нещо и получи представа не само за него, но и за друго, което е предмет не на това знание, а на друго, нали с право ще кажем, че си е спомнил за това второ нещо, за което е получил представа? — Какво искаш да кажеш? — Ето как-
d во приблизително. Сигурно човекът и лирата са предмет на различни знания? — Разбира се. — Нали знаеш, че като видят лира, дреха или някоя друга вещ, с която си служат техните любимци, влюбените изпитват следното — възприемат лирата, но в съзнанието им се явява и образът на момчето, на което е лирата? А това е припомняне. Както примерно често се случва някой да види Симий, а да си спомни за Кебет. Безчет други подобни примери могат да се дадат. — Безчет, разбира се, кълна се в Зевс, рече Симий. — Значи, про-
e дължи Сократ, това е един случай на припомняне. Човек го изпитва най-вече за неща, които вече е забравил поради времето затова, че не е насочвал вниманието си към тях. — Разбира се, рече Симий." А Сократ попита: „Ами възможно ли е да видиш нарисуван кон и нарисувана лира, а да си припомниш за човек и да видиш нарисуван Симий, а да си спомниш за Кебет? — Разбира се. — Значи мо-

же да си припомниш и за самия Симий, като видиш нарисуван Симий. — Ами може. — Това не се
74 ли отнася за всичко, че подобието води до припомняне, но също и липсата на подобие[31]? — Отнася се."

„А когато някой си припомня нещо въз основа на подобие, освен че си припомня, нужно е да достигне и до заключение дали е пълно или не подобието между това, което си припомня, и това, което предизвиква припомнянето, нали? — Нужно е, отговори Симий. — Я помисли, каза Сократ, дали е така! Струва ми се, ние твърдим, че съществува такова нещо еднаквост. Имам пред вид не дърво, еднакво с друго, не камък, еднакъв с друг, и не друго подобно нещо, а нещо различно от всички тия прояви на еднаквост. Самото еднакво имам
b пред вид. Да потвърдим ли, че съществува, или да отречем? — За бога, рече Симий, какво има да се чудим, да потвърдим! — А знаем ли какво представлява? — Разбира се, отвърна той. — Как сме достигнали до знанието по този въпрос? В същност посредством тия случаи на еднаквост, за които стана дума току-що. Като сме видели дървета, камъни и други еднакви предмети, достигнали сме на тази основа до представата, че еднаквото е нещо различно от тия случаи на еднаквост. Нали не смяташ, че е другояче? Вземи пред вид и следното съображение. Понякога еднакви камъни и едни и същи дървета на едного изглеждат еднакви, а другиму не, нали? — Разбира се. — Ами самото еднакво може ли да ти се стори някой път нееднакво, т. е. еднаквостта нееднаквост? — Изключено е, Сократе. — Значи не са едно и също нещо еднаквите неща и самото еднакво, каза той. —
c Мисля, ни най-малко, Сократе. — Добре, ама именно по тия еднакви неща, отличаващи се от онова еднакво, ти си достигнал до разбиране и до знание за него, така ли? — Точната истина говориш, Сократе, отвърна Симий. — И това става независимо дали то им е подобно, или не е подобно? — Разбира се. — Подобието в случая е без значение, каза Сократ. Всеки път, когато видиш едно нещо и гледайки го, си представиш друго нещо, независимо

d дали то им е подобно или различно, това е припомняне. — Разбира се."
Сократ продължи: „Ами дали не оставаме с ето
какво впечатление от еднаквото, проявено в дървета
и във вещи, за които току-що стана дума —
струва ли ни се, че тия вещи са така еднакви, както
е самото еднакво? Да не би да им липсва нещо,
за да бъдат като него, или, напротив — нищо
не им липсва? — Липсва им, рече Симий, и то много.
— Когато някой види нещо и си каже: „Ето
това, дето сега го гледам, се стреми да бъде като
еди-какво си измежду съществуващите неща, но
не му достигат сили и не може да стане като него,
e ами остава по-несъвършено", нали ще се съгласим,
че човек, който мисли тъй, сигурно познава
от по-рано какво представлява това, на което твърди,
че прилича даденото нещо, и от което то стои
по-долу? — Трябва да се съгласим. — Ами еднаквите
неща и самото еднакво оставят ли у нас такова
впечатление? — Несъмнено. — Значи необходимо
е да сме познавали самото еднакво преди
75 времето, когато за пръв път видим еднакви неща
и заключим, че всички те се стремят да станат като
еднаквото, но че все не успяват. — Така е. —
Добре, ама ние имаме съгласие и по това, че до
този извод се е достигнало не от другаде, че той
може да се извади само посредством виждане, допир
или някое друго възприятие. Което и възприятие
да вземем, все същото ще бъде. — Все същото,
Сократе, поне според целта на нашето разсъждение.
— Както и да е, но посредством възприятията
човек трябва да заключи, че всички установени с
възприемане еднакви неща се стремят към действително
еднаквото и че всички стоят по-долу от
b него. Или не е така? — Така е. — Значи сигурно
е трябвало, преди да почнем да виждаме, да чуваме
и изобщо да възприемаме, да сме научили какво
представлява самото еднакво, ако отнасяме към
него установените с възприемане еднакви неща и
правим заключение, че те всички се стремят да
станат като него и че му отстъпват. — Това следва
от казаното по-рано, Сократе. — Дали виждаме,
чуваме и разполагаме и с останалите възприя-

c тия веднага след като се родим? — Разбира се. —
И твърдим, че би трябвало да сме придобили зна-
ние за еднаквото преди тия възприятия? — Да. —
Значи, както изглежда, необходимо е да сме го
придобили, преди да се родим? — Изглежда. —
Придобили това знание преди рождението си и
родени с него, ако сме го имали и преди да се ро-
дим, и веднага след раждането, да не би не само
за еднаквото, по-голямото и по-малкото да сме
имали знание, но и за всичко друго от този вид?
Защото нашето разсъждение в момента е толкова
за еднаквото, колкото и за самото красиво, само-
то добро, справедливо и свято, и именно за това,
d което казвам, за всички тия неща, с които беле-
жим като с печат „самото съществуващо"[32], и във
въпросите, които задаваме, и в отговорите, които
даваме. Тъй че необходимо е да сме придобили
знание за всички тия неща, преди да сме се роди-
ли. — Така е. — Необходимо е освен това, ако сме
придобили знание и не сме го забравили преди
това, да се раждаме винаги знаещи и да остава-
ме винаги знаещи през целия си живот. Защото
знаенето се състои в това — като придобие човек
знание за нещо, да разполага с него и да не го
е загубил. И нали това наричаме забравяне, Си-
e мий, губенето на знание? — Несъмнено, Сократе,
отвърна той. — Предполагам, ако придобиваме
знание, преди да се родим, а с раждането го гу-
бим и ако по-късно посредством възприятията се
връщаме към знанието за тия неща, което сме
имали някога преди време, нали това, което на-
ричаме учене, в същност ще е възвръщане към
собственото знание? И сигурно бихме се изразили
правилно, като го наричаме припомняне? — Раз-
бира се. — А поне това се оказа възможно. Кога-
то човек възприеме нещо било със зрението, било
76 със слуха, било с някое друго възприятие, въз-
можно е по него да се сети за друго, което е за-
бравил и което се доближава до първото с подо-
бие или различие. Така че пак казвам — две въз-
можности има: или да се раждаме със знание по
тия въпроси и всички през целия си живот да бъ-
дем знаещи, или тия, за които казваме, че придо-

биват знания по-късно, само да си припомнят и
научаването да е в същност припомняне. — Сигур-
но е така, Сократе. — Тогава какво избираш, Си-
мий? Знаещи ли сме се родили, или по-късно си
припомняме знанието за нещата, което сме при-
добили по-рано? — В момента не мога да избера,
b Сократе."

„Но можеш да ми кажеш мнението си и да на-
правиш избор по следното. Когато човек има зна-
ние по даден въпрос, би ли могъл да го изложи,
или не би могъл? — Непременно трябва да може,
Сократе, отвърна Симий. — А дали смяташ, че
всички могат да направят смислено изложение по
тия въпроси, които обсъждаме в момента? — Бих
искал да е така, отвърна Симий. Но по-скоро се
боя, че утре по това време няма да има достоен
човек в състояние да го стори. — Значи, Симий,
c не смяташ, че всички имат знание по тия въпро-
си? — Ни най-малко. — Значи си припомнят науче-
ното някога? — Така излиза. — Кога са придоби-
ли душите ни знание за тия неща? Сигурно не от
момента на раждането ни като хора. — Не, раз-
бира се. — Тогава от по-рано ли? — Да. — Значи
душите ни, Симий, са съществували и по-рано, пре-
ди да приемат човешки вид, съществували са без
тела и са имали разум. — Така е, Сократе, стига
само да не придобиваме тия знания ведно с раж-
дането си. Защото на този откъслек от време не
d сме обърнали внимание. — Добре, друже. Но по
кое друго време губим знанията си? Защото, как-
то се съгласихме току-що, при раждането си не
разполагаме с тях. Да не би да губим своите зна-
ния в момента, в който ги придобиваме? Или имаш
пред вид друг момент? — Съвсем не, Сократе. Се-
га разбирам, че съм го казал просто така."

„Тогава, Симий, да видим дали не сме в след-
ното положение. Ако тия неща, за които говорим
постоянно — красивото, доброто и всички подобни
същности[33], съществуват и ако към тях отнасяме
e всички данни, получавани от възприятията, откри-
вайки, че същностите съществуват много време,
преди да станат наше достояние, и ако на тях
оприличаваме данните от възприятията, нужно е

тъй както съществуват тия същности, тъй и душа-
та ни да е съществувала, преди да сме се родили.
Ако не е така, няма ли да е напразно всичко ка-
зано дотук? Така ли е и в еднаква степен ли след-
ва да съществуват и тия същности, и нашите души,
преди да сме се родили, или ако те не съществу-
ват, това ще се отнася и за душите ни? — Аз, Со-
крате, съм напълно убеден, че това следствие се
налага и за едното, и за другото. Нашето разсъж-
дение получи достойна опора в аргумента, че как-
77 то душите ни са съществували, преди да се родим,
тъй и същностите, за които говориш в момента.
Според мен едва ли има нещо по-очевидно от това
положение, че тия същности — красивото, доброто
и всички други подобни неща, за които повдигна
въпрос преди малко, съществуват, и то съвсем
определено. Така че лично за мене това доказа-
телство е достатъчно." А Сократ рече: „Ами за Ке-
бет достатъчно ли е? Трябва ли и него да убеж-
даваме? — Доколкото мога да предполагам, доста-
тъчно е, каза Симий. Макар че едва ли може да
се намери човек, който да е по-упорит от него в
съмненията си, когато се защитава някоя теза.
Но смятам, че е напълно убеден в това, че душа-
b та ни е съществувала, преди да се родим. Обаче
на мен самия, Сократе, ми се струва недоказано,
че тя продължава да съществува и след смъртта
ни, рече Симий. И все още не сме отстранили съм-
нението, което изпитват хората и за което спомена
преди малко Кебет — да не би душата на човека
да се разпилява в момента на неговото умиране
и да не би това да е краят на нейното съществу-
ване. Защото какво пречи тя да се ражда и обра-
зува някъде отдругаде и да съществува, преди да
дойде в човешко тяло, а след като дойде и го на-
пусне, да се разпада и умира? — Прав си, Симий,
c рече Кебет. Очевидно доказано е половината, та-
ка да се каже, от това, което е нужно — че ду-
шата ни е съществувала, преди да се родим. За
да се доведе докрай нашето доказателство, нужно
е да се докаже и още нещо — че след смъртта ду-
шата ни съществува също тъй, както и преди да
се родим."

„То ще се окаже вече доказано, Кебете и Си-
мий, рече Сократ, ако свържете в едно аргумент
и онзи, по който достигнахме до съгласие преди
него — че всяко живо се ражда от мъртво. Защо-
то, ако душата съществува и преди това и ако от-
правяйки се към живот и рождение, е нужно да
d се ражда не отдругаде, а от смъртта и от това,
което е умряло, не е ли нужно, ако трябва да се
ражда наново, да продължава да съществува, след
като умре? Та както казах, оказва се, че е дока-
зано. Но, струва ми се, все пак, че на вас със
Симий ви се иска да се занимаем с този въпрос
по-подробно и че също като деца изпитвате боя-
зън да не би, когато душата напуска тялото, в
e същност да я раздухва и разпилява вятърът, осо-
бено пък ако се случи човек да умира не в тихо
време, а при силен вятър.“ А Кебет се засмя и ре-
че: „Добре, Сократе, опитай се да ни убедиш, все
едно, че се боим. И по-скоро не че се боим, ами
все едно, че в нас живее някакво дете, което из-
питва страх от подобни неща. Та него се опитай
да убедиш да не се страхува от смъртта като от
таласъм. — Именно, рече Сократ, трябва да му се
бае[34] всеки ден, докато се излекува от този страх. —
Но откъде ще намираме човек, способен да върши
78 подобни баяния, след като ни оставяш ти, Сокра-
те? — Голяма е Елада, Кебете. И сигурно ще се
намерят в нея способни мъже. А и толкова вар-
варски народи има. Редно е, който дири подобен
баятел, да обиколи всички и да не щади нито сред-
ства, нито сили. Понеже няма друго нищо, което
да заслужава повече да похарчите пари за него.
А трябва да потърсите и помежду си. Навярно
няма да ви е лесно да намерите други по-способни
да сторят това от вас самите. — Добре, ще напра-
b вим това, рече Кебет. Но ако нямаш нищо про-
тив, да се върнем към въпроса, от който се откло-
нихме! — Разбира се, че нямам нищо против. За-
що да не го сторим? — Чудесно, рече Кебет.“

Трети аргумент за безсмъртието на душата — душата е тъждествена сама на себе си и е неунищожима

А Сократ каза: „Тогава следния въпрос приблизително трябва да си поставим — кое нещо би претърпяло тази промяна и за какво подхожда човек да се страхува да не би да се разпръсне и кой човек. А след това пък трябва да видим дали това е душата, и като следствие да бъдем спокойни или да се боим за нашата душа. — Право е това, дето казваш. — Тогава не подхожда ли на това, което
c е съставно и сложно по природа, да претърпи разпръскване, да се разпадне тъй, както е било образувано? А ако нещо не е съставяно, не подхожда ли именно с него единствено да не се случи това? — Според мене е така, отговори Кебет. — Тогава нещата, които са постоянно едни и същи и в едно и също състояние, са най-вероятно прости, а нещата, които веднъж са в едно, друг път в друго състояние и никога не са едни и същи, са сложни, така ли? — Според мене е така. — Нека да продължим своя път, рече Сократ, към тая цел, о която се придържахме в разговора дотук. Самата същност, чиято реалност търсим, поставяйки въпроси и отговаряйки в нашия разговор, дали винаги е в
d едно и също състояние, или веднъж е една, а друг път друга? Самото еднакво, самото красиво, всяко действително съществуващо нещо, нима претърпява каквато и да било промяна? Или всяко от тях, което действително съществува, бидейки само́ по себе си и единно по природа, винаги е в едно и също състояние и никога при никакви обстоятелства не претърпява никаква промяна? — Тъй следва да е, Сократе, винаги да е едно и също, отгово-
e ри Кебет. — А какво ще кажем за многото красиви неща, примерно хора, коне, дрехи, или за други неща независимо какви, било еднакви, било красиви, било за всички други неща, които имат еднакво име с действително съществуващите. Дали са едни и същи, или точно обратно на тях нито някога на себе си са едни и същи, нито помежду си? Накратко казано, дали не е изключено да са в едно

и също състояние? — И в този случай е така, от-
говори Кебет. Никога не са в едно и също състоя-
79 ние. — Но до тия неща ти би могъл и да се до-
коснеш с другите си възприятия, да ги възприе-
меш, докато тия, които са винаги в едно и също
състояние, не би могъл да постигнеш с нищо дру-
го освен с ум и разсъдък, защото са невидими и
недостъпни за погледа, така ли? — Напълно вяр-
но е това, дето казваш, рече Кебет.“

Сократ продължи: „Съгласен ли си да приемем,
че има два вида съществуващи неща: видими и не-
видими? — Да приемем, рече Кебет. — И невиди-
мите са винаги в едно и също състояние, а види-
мите никога? — И това да приемем. — Хайде то-
гава, каза той, дали в нас има две неща — душа
b и тяло, или не е така? — Точно така е. — Ами на
кой от двата вида прилича повече и на кой е по-
сродно тялото? — Е, това за всекиго е очевидно —
на видимото. — Ами душата? Тя нещо видимо ли
е или невидимо? — Видима би била, ама не за хо-
ра, Сократе, отговори Кебет. — Да, но ние говорим
за видимо и невидимо с оглед на човешката при-
рода. Или мислиш за някоя друга природа? —
Човешката трябва да се има пред вид. — Тогава
какво ще кажем за душата? Видима ли е или не? —
Не е видима. — Значи е невидима? — Да. — Зна-
чи душата в по-висока степен от тялото прилича
на нещо невидимо, а то на нещо видимо. — Така
c следва да е, Сократе. — Следователно имахме ос-
нование, като говорехме преди малко, че когато
душата се опира на тялото, за да разгледа нещо —
посредством гледане, чуване или друго някое въз-
приятие (защото, опирайки се на тялото, това ще
рече посредством възприятие), та тогава тялото
отвлича душата към неща, които никога не са в
едно и също състояние, а тя блуждае, обърква се,
свят й се вие все едно, че е пияна. И причината
d е допирът с тия неща, така ли? — Именно. — А
когато разглежда нещо самостоятелно, се отправя
в друга посока — към чистото и винаги съществу-
ващото, към безсмъртното и оставащо едно и
също. И бидейки му един вид сродна, тя винаги
се оказва при него, когато успее да остане сама

със себе си. Това слага край на блуждаенето ѝ и
понеже е в допир с неща, които винаги са едни и
същи[35], и тя става подобна на тях. А това нейно
състояние се наричаше разум, нали? — Напълно
вярно и правилно е това, което говориш, Сократе,
рече Кебет. — Тогава кажи още веднъж, като взе-
e меш пред вид и по-рано, и току-що казаното —
на кой от двата вида е по-сродна и по-подобна ду-
шата. — При този начин на разсъждаване, Сокра-
те, струва ми се, всеки ще се съгласи, дори и най-
тъпият, че изцяло и безусловно душата е много по-
подобна на това, което винаги е в едно и също
състояние, отколкото на другото, което е промен-
ливо. — Ами тялото? — То има повече прилика с
променливото."

„Хайде сега вземи пред вид и това, че когато
душата и тялото са наедно, на него природата му
80 отрежда да се подчинява и робува, а на нея да
управлява и господарствува. Ами в този случай
кое от двете може да се оприличи на божествено
и кое на смъртно, как мислиш? Или не смяташ,
че божественото е по природа наклонно към управ-
ляване и ръководене, а смъртното към подчинение
и робуване? — Така смятам. — Тогава на кое от
двете прилича душата? — Съвсем ясно е, Сократе,
че душата прилича на божественото, а тялото на
смъртното."

„Я помисли, Кебете, рече Сократ, дали от всич-
ко казано дотук не следва, че душата е съвсем
подобна на божественото, безсмъртното и умопости-
b гаемото начало, на еднородното, което не може да
се разпада и което винаги е еднакво със себе си,
докато тялото от своя страна е съвсем подобно на
човешкото и непостижимото за ума начало, на раз-
нородното, което се разпада и никога не е еднак-
во на себе си. Можем ли да опровергаем с нещо
това положение, мили Кебете, и да докажем, че не
е така? — Не можем. — Значи, щом е така, на тя-
лото подхожда да се разпада лесно, а на душата
изобщо да не се разпада. Тъй е или приблизител-
c но тъй, нали? — Несъмнено. — Ти знаеш, каза той,
че след смъртта тялото, видимата част на човека,
която е достъпна за погледа и наричаме труп и на

която подхожда да се разпадне, разложи и изчез-
не, не претърпява тия промени веднага, а оцелява
доста време. Ако умрелият е с привлекателно тя-
ло и на млада възраст, тялото се запазва още по-
дълго. Ако пък се балсамира, както правят в Еги-
пет,[36] то остава непроменено едва ли не завинаги.
d А и когато изгнива тялото, някои негови части
като костите, сухожилията и другото от този вид
остава все пак безсмъртно, така да се каже, на-
ли? — Да. — А душата, невидимата част на тяло-
то, която потегля за едно друго, сродно ней мяс-
то, благородно, чисто и невидимо, потегля към
един добър и разумен бог, поемайки в действител-
ност път за царството на Хадес,[37] накъдето, ако бог
пожелае, след малко трябва да поеме и моята ду-
ша, дали, като се отдели от тялото, веднага се раз-
нася от вятъра и погива, както твърди множество-
то? Не би било лесно да се докаже, мили ми Ке-
e бете и Симий. Но в същност нещата стоят сигурно
по-скоро така."

„Ако от тялото душата се отделя чиста, без да
повлича със себе си нещо негово и ако това е ре-
зултат на нежеланието ѝ да влезе в общение с не-
го приживе, на това, че тя го избягва, че се старае
да бъде събрана[38] в себе си и че постоянно се
упражнява в тази насока, това значи, че подобна
душа правилно се занимава с философия, че в същ-
ност се учи на това да умре лесно. Нали може да
се каже, че в това се състои упражняването в
умиране? — Разбира се. — Бидейки в такова със-
81 тояние, тя се отправя към подобното ней невиди-
мо, към божественото, безсмъртното и разумното,
където ще намери щастие, защото ще се отърве от
блуждаене и глупост, от страхове и необуздани лю-
бовни страсти, от всички човешки злини, както се
говори за посветените в мистерии, понеже за в бъ-
деще ще бъде в истинско общение с боговете.[39]
Да приемем ли, че е така, Кебете, или не е така? —
За бога, така е, отговори Кебет. — А ако душата
се отделя от тялото омърсена и нечиста в резултат
b на това, че постоянно е в общение с него, че го
обича и му служи, ако се отделя омагьосана от
него, от неговите страсти и удоволствия, така щото

истинско ѝ се струва само телесното, това, което човек допира, вижда, пие, яде, което удовлетворява любовното му желание, а невидимото и обгърнатото в мрак за погледа, умопостигаемото и постижимото с философия е привикнала да мрази, да трепере пред него и да го избягва, смяташ ли, че една такава душа може да се отдели от тялото в чист и самостоятелен вид? — Изключено е, рече
c Кебет. — Предполагам, защото тя е сломена от телесното, което в общуването и връзките си с душата, при постоянното съжителство и многото свои грижи се е сраснало с нея, нали? — Разбира се. — А редно е да предположим, мили мой, че плътно, земно и видимо, то не е малко бреме и че натоварена с него, душата става тежка и че я влече назад към видимото[40] страхът от невидимото и от Хадес. И както се разправя, тя обикаля
d край гробовете и надгробните паметници, дето можели да се видят призрачните сенки на души.[41] Такива души се превръщат в сенки, които не са се освободили напълно от тялото, но продължават да имат връзки с видимото. Затова именно човек може да ги види. — Сигурно е така, Сократе."

„Сигурно, Кебете. И сигурно е, че това са души не на добри, а на негодни хора. Техните души са принудени да кръжат по подобни места. По този начин им се възмездява за предишния лош живот. И те блуждаят дотогава, додето желанието
e по това, което ги съпровожда — по тленното, не ги заключи отново в тяло. А както може да се предположи, те се заключват в тела с такива привички, каквито са усвоили в предишния си живот. — За какви привички в същност говориш, Сократе? — Примерно тия, които са навикнали на лакомство, пиене, и нахалство и не са се въздържали, за техните души е естествено да влязат в телата на магарета и други подобни животни.[42] Или
82 не си съгласен? — Съвсем убедително е това, което говориш. — А тия, които са ценели повече вършенето на несправедливости, тиранията и грабежа, техните души влизат в телата на вълци, ястреби и керкенези. Къде другаде биха могли да идат? — Естествено, че в подобни животни", отго-

вори Кебет. А Сократ продължи: „Дали и за останалите случаи не е напълно ясно, че всяка душа отива там, където я отвежда подобието на привичките? — Съвсем ясно е, рече Кебет. Не би могло да е иначе. — Следователно най-щастливи от тях и на най-добро място отиват тия, които са залягали
b в народната и обществената добродетел, наричана разумност и справедливост, усвоявана не с философия и съзнателно участие на ума, а на практика като привичка, така ли? — Е, и по какво се разбира, че те са най-щастливи? — По това, че наново се вселяват в някое кротко животно с обществен нрав — било в пчела, оса или в мравка и че ако отново се върнат към човешкия род, от тях се раждат порядъчни хора. — Навярно. — А колкото до божия род — човек, който не се е занимавал с философия и който не е напуснал живота напълно чист, той няма право да иде сред боговете. Са-
c мо устременият към знание има това право."

„Тъкмо поради това, друже мой Симий и Кебете, правилно занимаващите се с философия се въздържат от всички страсти на тялото, постоянствуват и не им се оставят. И не се страхуват нито от бедността, нито от това да не им погине имотът, какъвто страх изпитва човешкото множество и тия, които обичат парите. Не ги плаши нито липсата на почести, нито безславието, което съпровожда ниското обществено положение, така както се боят от тия неща властолюбивите и честолюбиви хора. Та те се въздържат от тия страсти. — Другото не би им подхождало, Сократе, рече Кебет. — Разбира се, че не, кълна се в Зевс,
d рече той. Затова Кебете, понеже приживе ги занимава не ваенето на тялото, а грижата по душата, те казват много здраве на всички телесни желания и се отправят натам не като тия, които не знаят накъде тръгват. И понеже са убедени, че не бива да се постъпва противно на философията, на освобождението и очистването, постигано с нея, следвайки я, те тръгват по тоя път, по който ги води тя. — Как става това, Сократе? — Ще ти кажа, рече той. Устремените към знание, чиято душа е завладяна от философията, разбират, че ду-

e шата им е напълно прилепена о тялото и окована от него, че е принудена да гледа към съществуващото не със собствените си очи, а през него също като от затвор, че е заставена да тъне в пълно невежество. Благодарение на философията те съзират силата на този затвор, че тя се поражда от страстите и че затворникът е главния причинител на затварянето. Та ето какво искам да кажа. Устре-
83 мените към знание разбират, че заемайки се с душата, изпаднала в такава зависимост, философията лека-полека ѝ вдъхва увереност и се заема да я освободи, показвайки ѝ, че е пълно със заблуда знанието, постигано с очите, а също и това, което се постига с ушите и останалите възприятия. Тя убеждава душата да се откаже от тях, доколкото е възможно, уговаря я да се събере и съсредоточи в себе си и да вярва само на себе си, само на това знание за самостоятелно съществуващото, което тя постига самостоятелно, а това, което съзира
b посредством други средства и което в едни случаи има един вид, а в други друг, него да не смята за истинно. Защото то е видимо и постигаемо с възприятието, а това, което вижда душата, е невидимо и постигаемо с ума.“

„Та водени от мисълта, че не бива да се противопоставя на това освобождение, душата на истинския философ се въздържа от удоволствия и страсти, от болки и страхове, доколкото може. Тя съобразява, че ако някой изпитва крайно удоволствие, болка, страх или страст, изпитва зло не толкова от тия състояния, които си мисли, че са причинители — примерно от болест или от пръскане на сред-
c ства за удоволствия. Той изпитва най-голямата и най-крайната от всички злини, без да си дава сметка за нея. — Коя е тя, Сократе?, попита Кебет. — Най-голямата злина е, че ведно с наслаждаването и мъката душата на всеки човек е принудена съвсем определено да смята, че това, което в момента ѝ причинява тия чувства, е най-ясното нещо, докато то в същност не е такова. Това се отнася най-вече за видимите неща, нали? — Разбира се. — И значи в това състояние душата е най-вече окована от тялото, така ли? — Как е именно? — Всяко

d удоволствие и мъка като да разполагат с гвоздеи — пробождат душата и я пригвоздяват към тялото, правят я телесна и затова тя започва да смята, че истинни са мненията именно на тялото. А в резултат на еднакви вкусове и на единодушието с тялото, преполагам, душата придобива характер и поведение еднакво с неговото, затова губи способността да иде в чисто състояние при Хадес и винаги излиза от тялото изпълнена с телесност. Затова скоро отново попада на друго тяло и също като посято зърно покарва и в последствие губи възможност да влезе в общение с божественото,
e чистото и еднородното. — Напълно вярно е това, дето казваш, Сократе, рече Кебет, та поради тази причина, Кебете, устремените към знание, както трябва, проявяват въздържаност и мъжество, а не поради причината, която сочи множеството. Или според теб не е така? — Разбира се, че и аз мисля така."

84 „Да, но такава би била преценката на душата на философа. Тя не би сметнала, че философията трябва да я освобождава, а след като я освободи, да я остави на удоволствията и болките наново да я оковат, за да върши безкрайното дело на Пенелопа, която постоянно тъчела и разтъкавала изтъканото.[43] Напротив — постигнала да бъде необезпокоявана от тия неща, тя следва своята преценка и винаги ѝ е вярна. Устремила поглед в истинното и божественото, към това, което се изплъзва от хорското мнение, тя се храни[44] от него
b и додето живее, смята, че тъй трябва да живее, а когато умре, отправя се към своето подобно и сродно и се отърва от човешките злочестини. След тия си усилия и при тази храна тя няма защо да се страхува, Симий и Кебете, да не би да погине при отделянето си от тялото, разпръсната и раздухана от вятъра, да не би да се разлети и никъде нищо да не остане от нея."

След тия думи на Сократ доста време стояхме, потънали в мълчание. И сам той беше отдаден
c на току-що казаното, както личеше, а и повечето от нас. Кебет и Симий си размениха няколко думи, а Сократ забеляза и ги запита: „Какво? Ни-

ма според вас в казаното няма никакви пропуски?
Защото, ако човек рече да разгледа тия неща из-
черпателно, има много места, за които може да
се улови и много, които да предизвикват съмне-
нието му. Та ако нещо друго разглеждате, нищо
няма да кажа. Но ако ви смущава някой от тия
въпроси, не се колебайте да вземете думата и да
го разгледате, след като очевидно и за вас би би-
d ло по-добре той да бъде изложен, а и за мене
да ме направите ваш помощник, ако се надявате,
че с мене ще имате повече успех." А Симий отго-
вори: „Добре, Сократе. Ще ти кажа истината. От
известно време и двамата изпитваме затруднение
и всеки кара и подтиква другия да постави въп-
роса, защото искаме да чуем, но като имаме пред
вид нещастието, в което си, боим се да не ти съз-
дадем безпокойство и неудоволствие!"

При тия туми той се засмя кротко и рече: „Ле-
ле, леле, Симий. Сигурно няма да ми е лесно да
e убедя другите хора, че не смятам за нещастие то-
ва, което ми се случва сега, когато дори вас не
мога да убедя, ами продължавате да се страхува-
те да не би сега да съм по-недоволен, отколкото
през целия си живот до този момент. И както из-
глежда, според вас стоя по-долу по умението си
да пророкувам от лебедите, които усетят ли, че
трябва да умрат, след като са пели през целия си
85 живот, тогава именно пеят най-много и най-вече,
понеже се радват, че им предстои да идат при бога,
чиито служители са. А хората поради своята боя-
зън от смъртта говорят за лебедите напълно не-
верни неща, твърдят, че оплаквали смъртта си и
пеели от мъка, без да си дават сметка, че никоя
птица не пее, когато изпитва глад, студ или някоя
друга мъка — нито славеят, нито лястовицата, ни-
то папунякът, за които птици хората твърдят, че
от мъка пеели оплаквателно. Напротив — за ме-
не е очевидно, че нито тия птици пеят от мъка, ни-
b то лебедите. И мисля, че понеже са свещени на
Аполон и имат пророчески дар и понеже знаят
предварително за добрините при Хадес, в оня ден
те пеят и изпитват много повече радост, откол-
кото дотогава. А аз считам себе си за другар на

лебедите по служба и смятам, че съм посветен на същия бог и че не в по-слаба степен от лебедите съм дарен с пророческа дарба от нашия господар, и че не в по-лошо настроение от тях се разделям с живота. А щом като е тъй, редно е и да говорите, и да питате, каквото пожелаете, додето позволяват единадесетината атиняни."[45]

Възраженията на Симий и Кебет

„Хубаво го каза, рече Симий. И аз ще ти кажа какво ми създава затруднение, от своя страна и
c Кебет в кой пункт не приема казаното. Аз мисля, Сократе — може би и ти си на същото мнение, — че да се постигне ясно знание в настоящия живот по такива въпроси е или невъзможно, или изключително трудно. От друга страна, човек би трябвало да бъде крайно малодушен, ако не подложи на щателна проверка това, което се говори по тоя въпрос и ако изостави разговора, отказвайки се да погледне на въпроса отвсякъде. Във връзка с това е нужно човек да стори поне едно от тия неща — или да научи как стои работата, или сам да се добере до това. Ако това е невъзможно, трябва поне да се улови за най-ценния и най-трудно опровержимия измежду човешките възгледи и да му се остави да го носи и тъй да преплува живота
d си също като някой, добрал се в опасност до сал. Тъй трябва да постъпи, ако не може да премине по-сигурно и с по-малко рискове на по-здраво превозно средство или на някое божие слово. И аз сега без притеснение ще те попитам, щом като и ти настояваш, и няма да допусна да се обвиня по-късно, че съм пропуснал сега да кажа това, което мисля. Мене, Сократе, след като преценявам и за себе си, и за Кебет, казаното не ми се вижда съв-
e сем убедително." Сокарт рече: „И може би имаш право, друже. Но кажи в кое отношение по-точно не те задоволява."

„Ето в кое, каза Симий. Човек би могъл да представи същия този аргумент и с една музикална хармония, с лирата и нейните струни: хармонията е невидимото, нетелесното, един вид найкрасивото и божественото в настроената лира[46], а

86 лирата и нейните струни — тялото, телесното и съставното, земното и това, което е сродно на смъртното. Примерно, ако човек счупи или разсече лирата и разкъса струните и опирайки се на същия аргумент като тебе твърди, че хармонията би трябвало да не е погинала, ами да продължава да съществува, въз основа на това твърдение би било изключено след скъсването на струните и лирата, и струните, които са със смъртна природа, да продължават да съществуват, а хармонията, която е сродна и от същото естество като божественото и
b безсмъртното, тя да погива преди смъртното. Да, ще каже някой, ама самата хармония трябва да продължава да е някъде и преди да претърпи някаква промяна, по-напред трябва да изгният струните и дървото, от което е направена лирата. Защото, аз мисля, Сократе, ти също си правил това разсъждение и можем да приемем, че душата е приблизително ето какво. Ако тялото ни е като свързано и в напрежение държано от топлото и студеното, от сухото и влажното и от други подобни състояния, и душата ни, може да се каже,
c че е съединението и хармонията на тия състояния, когато те са съединени помежду си добре и с нужната мярка.[47] Та ако душата е един вид хармония, очевидно когато тялото ни се разхлаби или напрегне извън мярката поради болест или друга вреда, душата би трябвало веднага да погива, независимо че е толкова божествена, както се случва и с другите хармонии, изразени и в звуци, и във всички други произведения на изкуството. А останките на тялото би трябвало да се пазят доста време, додето не ги унищожи огънят или разложе-
d нието. Та помисли какво можем да противопоставим на този аргумент, ако човек поддържа, че душата, която е съединение на телесни състояния, погива първа в това, което наричаме смърт."

А Сократ ни огледа, както често имаше навик да прави, усмихна се и рече: „Основателно е това, дето каза Симий. Та ако някой от вас се чувствува по-ловък от мене, защо не му отговори? Защото не е проста тази задявка, която направи той на моето твърдение. Мисля обаче, че преди да

отговорим, трябва да чуем по-напред какъв упрек
e ще отправи на аргумента ни и Кебет от своя стра-
на. Тъй ще спечелим време и ще обмислим отго-
вора. А после, като ги изслушаме, или ще се съг-
ласим с тях, ако решим, че пеят съобразно хармо-
нията, а ако не, едва тогава ще се заемем да си
защитим становището. Та хайде, Кебете, рече Со-
крат, кажи кое е това, което пък тебе те смуща-
ва!“

„Ето започвам, каза той. За мен е очевидно, че
аргументът е още в същото положение и че може
да му се отправи същият упрек, за който стана
87 дума преди това. Че душата ни е съществувала и
преди да приеме този вид, аз не отричам, че е
доказано умело, и смея да кажа, съвсем изчерпа-
телно. Но че продължава да съществува някъде
и след смъртта ни, това не мисля, че е така. А че
душата не е по-дълговечна и устойчива от тялото,
с това възражение на Симий не мога да се съгла-
ся. Според мен тя има значително надмощие във
всички тия случаи. „Но защо продължаваш да не
вярваш, би казал аргументът, след като виждаш,
b че след смъртта на човека по-слабото е още нали-
це? Не смяташ ли, че по-дълговечното следва да
продължава да се пази в това време?“ А сега пре-
цени дали има някаква стойност следното. Както
изглежда, и аз като Симий се нуждая от някакъв
нагледен пример. Според мен тия неща могат да
се разгледат по подобен начин, ако човек употре-
би този аргумент за един възрастен тъкач и каже
след смъртта му, че човекът не е умрял, ами е
някъде невредим. Би могъл да приведе като сви-
детелство дрехата, която сам си е изтъкал и в коя-
то е бил облечен, това, че тя е невредима и не е
погинала. И ако някой не му вярва, може да за-
c пита човекът ли е по-дълговечно нещо, или дре-
хата, която служи на човека и бива носена от не-
го. И след като отговори, че човекът — би могъл
да сметне за доказано и за неоспоримо следствие,
че човекът остава невредим, щом като не е поги-
нало кратковечното от него.“

„А мисля, Симий, тия неща не стоят така. И
ти се замисли над това, което казвам. Всеки би

схванал, че наивно нещо говори този, който под-
държа подобно твърдение. Защото този тъкач, след
като е изтъкал и изтъркал много подобни дрехи,
d е погинал — наистина по-късно от тях, многото,
но мисля, от последната дреха е погинал по-рано.
И не поради това човекът е нещо по-слабо и по-
немощно от дрехата. Същият този нагледен при-
мер, предполагам, би могъл да се пренесе върху
отношението на душата и тялото. И ако човек
каже същото и за тях, очевидно не би сбъркал:
че душата е дълговечна, а тялото по-немощно и
по-краткотрайно. Добре, ама всяка душа, би мог-
ло да се твърди, изхабява много тела, особено ако
живее много години. Защото, ако тялото е като
поток и ако погива още, додето човек е жив, ду-
e шата постоянно заменя с нова тъкан изхабеното.
Но когато дойде време да загине, душата би тряб-
вало да има при себе си последната своя тъкан[48]
и тази тъкан да бъде единствената, която я над-
живява. А след гибелта на душата, тогава вече
тялото може да прояви природата на своята не-
мощ и да се разпадне в бързо разложение. Така
че още нямаме основание да вярваме на този ар-
гумент и да се надяваме, че след смъртта душата
ни продължава да бъде някъде.“

88 „Но ако някой приеме повече от това, което
приемаш ти, и даде право на поддържащия аргу-
мента не само за това, че душите ни съществуват
и във времето преди да се родим, но че няма
пречка и след смъртта ни душите на някои от нас
да продължават да съществуват и многократно
да се раждат и наново да умират — душата е до
такава степен устойчива по природа, че издържа
и на многократни нови раждания, — та ако прие-
ме този пункт, това не значи, че ще се съгласи и
няма да прояви съмнение да не би душата да се
мъчи по време на многото си рождения и да не би
в края на краищата при едно от умиранията си да
погива напълно. Но тази смърт и това разпадане
b на тялото, което носи гибел на душата, ще каже
някой, никому не е известно, защото никой от нас
не може да го почувствува. А ако това е така, не
подхожда да се каже, че не постъпва глупаво

човек, който посреща спокойно смъртта в случай, че не може да докаже, че душата е нещо абсолютно безсмъртно и неподдаващо се на гибел. В противен случай, изправен пред смъртта, всеки би следвало винаги да изпитва страх за душата си да не би да погине напълно по време на това разпрягане от тялото, което ѝ предстои."

След тия думи на Симий и Кебет, както споделихме помежду си по-късно, на нас всички ни се
c развали настроението, защото ходът на предишното разсъждение ни беше убедил, а те, така ни се струваше, наново ни объркаха и изпълниха с недоверие не само към вече изложените аргументи, а и към това, което предстоеше да се каже. И чудехме се на какво се дължи това недоверие — дали на това, че сме негодни съдници, или самите въпроси, които се разглеждаха, бяха съмнителни.

Ехекрат: Кълна се в боговете, Федоне. Аз ви извинявам. Защото изслушвайки те, и мене самия ето какво горе-долу ми идва да си кажа: „Та
d на кой аргумент ще повярваме вече, след като при безспорната убедителност на Сократ ни обхвана недоверие към аргумента, който изложи той?" Защото и винаги, а и сега, мене необикновено много ме занимава постановката, че душата ни е някаква хармония. Изложена, тя един вид ми припомни, че и аз самият отдавна вече съм възприел тия положения и че не малко се нуждая от още някои доводи, които наново като отначало да ме убедят, че душата на умрелия не умира заедно с него. Та кажи, за бога, как защити Сократ своята теза! И
e дали пролича в нещо, че му е тягостно и на него, както казваш, че станало с вас? Или, напротив, се зае кротко да помогне на тезата си? И дали я подкрепи достатъчно или нещо липсваше? Всичко ни разкажи колкото може по-точно.

Федон: Виж какво, Ехекрате, аз не веднъж съм се удивлявал на Сократ. Но никога не съм изпитвал повече удивление, отколкото тогава в зат-
89 вора. Че имаше какво да каже, може би не беше странно. Но аз най-вече и най-напред му се удивих за това с какво удоволствие, благосклонност и уважение прие възраженията на младежите, след

това за нещо, свързано с нас, за това, че точно усети въздействието, което имаха върху ни тия възражения и че успя да ни излекува от тях. И също като побегнали и търпящи поражение той ни призова и насърчи да следваме с него тезата и да продължим заедно разглеждането.

Ехекрат: Как именно го стори?

b Федон: Ще ти кажа. Аз седях от дясната му страна до леглото на нисък стол. Той седеше на доста по-висок стол от мене. Та помилва ме по главата и ме подръпна по косата на тила — имаше тоя навик да ме задява за дългите ми коси. „Утре, Федоне, рече, сигурно ще острижеш[49] тая хубава коса, така ли?“ — Така изглежда, Сократе, отвърнах аз. — Но не утре, ако ме послушаш, разбира се. — Ами кога?, попитах аз. — Днес, рече Сократ, и аз моята коса трябва да острижа и ти твоята, ако ни умре тезата и не успеем да я съживим. И ако аз бях на твое място и би ми убегнала тезата, бих се заклел като аргосците[50], че няма да си пусна дълга коса, преди да опровергая и надвия аргументите на Симий и Кебет. — Добре, рекох аз, ама според поговорката с двамина дори и Херакъл не може да се справи.[51] — Добре тогава, додето е още светло, призови на помощ и мене като Йолай. — Призовавам те, щом е тъй, рекох аз, но не като Херакъл, а тъй както Йолай би повикал на помощ Херакъл.“

„Няма никакво значение, рече Сократ, но първо нека внимаваме да не си навлечем едно зло. — Какво зло?, рекох аз. — Да внимаваме да не станем мизолози, отвърна той, както това се случва с други да станат мизантропи. Понеже няма друго по-голямо зло, рече Сократ, от това човек да намрази аргументирането. Мизологията се поражда по същия начин, както мизантропията. Човек си навлича мизантропия, когато проявява прекалено и неумело доверие към някого и го смята за напълно разумен, говорещ истината, за човек, комуто може да се вярва, а много скоро установява, че е негоден и незаслужаващ доверие и в същност друг човек. И когато това се случи многократно, и то между него и тия, които смята за най-близки

и най-добри приятели, претърпявайки често неус-
e пех, той намразва накрая всички и започва да
смята, че абсолютно у никого не може да се наме-
ри нищо добро. Или ти не си виждал това да
става? — Разбира се, че съм виждал, рекох аз. —
А не заслужава ли порицание подобен човек, про-
дължи Сократ, и не е ли ясно, че той се наема да
влиза в отношения с хората, без да разполага
с умение по човешките въпроси? Защото, ако си
служеше с подобно умение както трябва, щеше
да достигне до извода, че добрите и негодните са
крайно малко на брой и че най-много са тия по-
между им. — Какво искаш да кажеш?, попитах
90 аз. — Представи си, рече той, че става дума за
крайно дребни и за грамадни неща. Не смяташ
ли, че е рядкост да срещнеш грамаден или край-
но дребен човек, куче или каквото и да е друго
същество? Или на свой ред крайно бърз или ба-
вен, грозен или красив, бял или черен? Или не си
забелязал, че двете крайни противоположности във
всички подобни случаи са редки и малко на брой,
а междинните положения са много и често среща-
ни? — Разбира се, отговорих аз. — Не смяташ ли,
попита Сократ, че ако се обяви състезание по не-
b годност, и в този случай малко на брой ще се
окажат първенците? — Вероятно, казах аз. — Съв-
сем вероятно е“, рече той.

„Но не в това откриваме подобие между чове-
ка и аргументирането. Аз тръгнах по тоя път, по
който ме поведе ти преди малко. Откриваме го в
следното — когато някой повярва на даден аргу-
мент, че е истинен, без да разполага с умение да
се аргументира. Малко по-късно той решава, че
аргументът е лъжлив и когато е лъжлив, и когато
не е. И изобщо той му изглежда все различен.
c Особено тия, които се занимават с търсене на про-
тивоположни доводи[52], знаеш, че накрая започват
да се мислят за най-големите умници. Единствено
те били стигнали до истината, че нито в нещата
може да се открие нещо устойчиво и здраво, ни-
то в думите, ами всичко съществуващо съвсем ка-
то в пролива Еврип[53] се върти нагоре и надолу и
нито за момент не се задържа на определено мяс-

то. — Съвсем вярно е това, дето казваш, рекох аз. — Значи, Федоне, продължи Сократ, за оплакване е човек, комуто се случи това зло — да е налице истинен, устойчив и можещ да се осъзнае
d аргумент, а той да се обърне към такива едни аргументи, които веднъж изглеждат истинни, а друг път не, и не себе си да обвини, нито своето неумение, ами накрая, отървавайки се от болката, радостен да отклони вината от себе си към аргументите. И през целия си живот нататък да мрази аргументирането и да го хули и тъй да бъде лишен от истината и знанието за съществуващото. — Кълна се в Зевс! Разбира се, че е за оплакване", казах аз.

„Та най-напред нека избегнем това, рече Сократ, и да не допускаме в душата си мисълта, че
e в думите, изглежда, няма нищо здраво, а по-скоро, че все още ние не сме здрави и че трябва да проявим мъжество и усърдие да станем — ти и всички останали, в името на целия ваш по-сетнешен живот, а аз в името на самата смърт, понеже
91 в настоящия момент съм изложен на опасността да се проявя пред нея не като философ, а като съвсем необразован човек, като честолюбец. Защото необразованите, когато спорят за нещо, проявяват грижа не за това, как стои въпросът, за който става дума, а се стараят присъстващите да приемат тяхното твърдение. А аз мисля в момента, ще се различавам от тях единствено в следното. Ще се старая, ако не е ненужно, неприсъстващите да решат, че е истина това, което говоря, а главно самия себе си да убедя в най-високата въз-
b можна степен, че нещата стоят тъй. Правя си сметка, мили ми друже, и виж колко изгодна: ако е истина това, което казвам, хубаво е, че съм убеден. А ако след смъртта не остава нищо, няма да отегча присъстващите с воплите си през това време до смъртта, а и този ми възглед няма да продължи да съществува — би бил вреден, ами след малко ще погине. Та подготвен по тоя начин, Симий и Кебете, рече Сократ, аз се обръщам към нашия разговор. Вие обаче, ако ме послушате, малко ще ви е грижа за Сократ, а много повече за

c истината. И ако намерите, че говоря истина, съг-
ласете се, ако ли пък не, противопоставяйте се с
всички възможни аргументи и внимавайте да не
би да се престарая и като измамя и себе си, и вас
едновременно, да отлетя като пчела, оставяйки у
вас своето жило.“

„Но хайде да почваме, рече Сократ. Най-на-
пред ми припомнете какво казахте, ако ви изглеж-
да, че съм забравил. Струва ми се, Симий не вяр-
ва и се бои да не би, макар и да е нещо по-бо-
жествено и по-красиво, душата като един вид хар-
d мония да погива преди тялото. А Кебет, стори ми
се, е съгласен с мен по това, че душата е по-дъл-
говечна от тялото, но смята за напълно неясно
и проявява съмнение да не би, като изхаби много
пъти много тела, напускайки последното тяло, ду-
шата сама да загива и това именно да е смъртта,
гибелта на душата, понеже тялото никога не пре-
става да загива. Това ли трябва да обсъдим, Си-
мий и Кебете, или нещо друго?“ Двамата се съг-
ласиха, че това. „Тогава не приемате ли всички
e предишни доводи, или едни приемате, а други
не? — Едни приемаме, отговориха те, а други не.“
А Сократ попита: „Тогава какво ще кажете за оня
аргумент, в който твърдяхме, че научаването е
припомняне и че след като е тъй, от това следва
92 по необходимост, преди да бъде затворена в тяло-
то, душата ни да е била другаде? — И тогава, ре-
че Кебет, беше удивителна за мене убедителност-
та на този аргумент, и сега продължавам да дър-
жа на него тъй, както на никой друг. — Ама и аз
имам същото отношение, рече Симий, и много бих
се учудил, ако точно по този въпрос мнението ми
в нещо се промени.“

А Сократ каза: „Хубаво, гостенино от Тива, ама
трябва да се промени, ако продължава да е вали-
ден възгледът, че хармонията е нещо съставно и
че като един вид хармония душата е съставена
от намиращи се в напрежение телесни състояния.
Защото ти няма да приемеш своето твърдение, че
b хармонията, която е нещо съставно, е съществу-
вала, преди да съществуват елементите, от които
би трябвало да бъде съставена. Или ще приемеш

това твърдение? — Изключено е, Сократе, отгово-
ри Симий. — Разбираш ли тогава, продължи той,
че това именно казваш, когато твърдиш, че душа-
та съществува, преди да приеме човешки вид и да
влезе в тяло, но че е съставена от елементи, кои-
то още не съществуват? Защото хармонията в същ-
ност не е нещо такова, на което я оприличаваш в
примера си. Ами и лирата, и струните, и звуците,
се пораждат и съществуват и по-напред, без да са
свързани, а хармонията възниква накрая след всич-
c ки тях и погива най-напред. Виждаш ли начин да
се намери съзвучие за това положение с твоята
теза? — Не виждам, рече Симий. — Да, ама имен-
но на тезата за хармонията подобава най-много
да бъде съзвучна, каза той. — Подобава, рече Си-
мий. — Тази твоя теза обаче, продължи Сократ,
не е съзвучна. Но виж коя от двете тези изби-
раш — това че научаването е припомняне, или че
душата е хармония? — Съвсем определено първа-
та, Сократе. Втората поддържах, без да разпола-
гам с доказателство, опирайки се на това, че в из-
вестна степен е вероятно и приемливо да е тъй,
което кара и повечето хора да мислят така. Но
d съм убеден, че тези, които се доказват чрез ве-
роятното, са измамни. И ако човек не се пази от
подобни тези, те несъмнено ще го въведат в заблуж-
дение — и в област като геометрията, а и във вся-
ка друга област. А тезата за припомнянето и на-
учаването казахме, че приемаме въз основа на
постановка със стойност. Казахме горе-долу, че ду-
шата ни е съществувала и преди да влезе в тяло,
тъй като разполага със същността именувана „би-
тие“[54]. Както се убеждавам в момента, аз приемам
този принцип като правилен и достатъчен. И зато-
e ва, както изглежда, нужно е да се отхвърли под-
държаното било от мене, било от друг твърдение,
че душата е хармония.“

„Ами смяташ ли, Симий, че подобава на тази
хармония или на някое друго съединение да бъде
в състояние различно от това, в което се намират
съставящите ѝ елементи? — Никак не подобава. —
93 Нито пък подобава според мен, тя да прави или
да изпитва нещо различно от това, което правят

и изпитват елементите?“ Симий се съгласи. „Зна-
чи за хармонията подхожда не да води тия еле-
менти, от които е съставена, а да ги следва.“ Прие
го. „Значи за хармонията би било много трудно
да направи движение, да издаде звук или да сто-
ри нещо друго, противоположно на своите час-
ти. — Много трудно, рече Симий. — Ами природа-
та на всяка хармония не се ли определя от това,
как са свързани нейните елементи? — Не разбирам,
рече Симий. — Ако са свързани повече и в по-ви-
b сока степен, продължи той, ако това може да ста-
не, нали и повече, и в по-висока степен хармония
ще се получи, а ако са свързани по-слабо и в по-
ниска степен, и хармонията ще е по-слаба и в по-
ниска степен? — Разбира се. — Ами дали и с ду-
шата е така — макар и съвсем малко, но една ду-
ша да надвишава друга в това, че е душа и, об-
ратно, да стои по-долу от друга в същото това от-
ношение? — Изключено е“, отвърна Симий.

„Хайде, за бога, каза Сократ. Говори се, че ед-
на душа притежава ум и добродетел, че е добра,
а че друга е негодна и притежава глупост, че е
лоша. Това правилно ли се твърди? — Правилно. —
c Ами ако човек е измежду тия, които приемат, че
душата е хармония, според него как съществуват
в душите тия неща — добродетелта и порокът?
Дали представляват на свой ред една друга хар-
мония и липса на хармония и дали според него
едната душа е хармонизирана — добрата и бидей-
ки хармония, има в себе си и друга хармония, а
другата е нехармонизирана и не съдържа в себе
си друга хармония? — Що се отнася до мене, Сок-
рате, не мога да кажа. Но ясно е, че който пред-
положи горното, може да твърди нещо такова. —
d Ама ние вече достигнахме до съгласие, каза Сок-
рат, че една душа не е ни повече, ни по-малко ду-
ша от друга. И това е основата да се съгласим,
че никоя хармония не е хармония в повече или по-
малко от друга хармония, нали? — Разбира се. —
И че, след като не е хармония нито в повече, нито
в по-малко, тя не е нито в по-висока, нито в по-
ниска степен хармонизирана. Така ли е? — Така
е. — А, след като не е хармонизирана нито в по-

висока степен, нито в по-ниска, може ли да бъде причастна към хармонията повече или по-малко, или е причастна в същата степен като всички други? — В същата степен. — Значи душата, след като не може да бъде в по-висока или в по-ниска степен това именно — душа от друга душа, тя не
e е хармонизирана в по-висока или в по-ниска степен? — Така е. — При наличието на това свойство тя не би могла да бъде причастна в по-висока степен нито към дисхармонията, нито към хармонията? — Не, разбира се. — А при наличието на това свойство дали е възможно една душа да бъде по-причастна от друга към порока или добродетелта, ако порокът е дисхармония, а добродетелта хармония? — И това не е възможно. — Но и нещо повече, Симий. Ако следваме аргумента, излиза, че
94 никоя душа не ще бъде причастна към порока, щом като е хармония. Защото несъмнено хармонията, бидейки именно това — хармония, в пълния смисъл на думата, не би била причастна към дисхармонията. — Не, естествено. — Несъмнено и душата, бидейки душа в пълния смисъл на думата, няма да е причастна към порока. — Едва ли би било възможно при направените уговорки. — Следвайки тази теза, излиза, че всички души на всички живи същества са еднакво съвършени, ако в еднаква степен застъпват в природата си това именно, че са души, така ли? — Мисля, че е тъй, Сократе, рече Симий. — Но мислиш ли, че всичко това е вярно, попита той, и че ако беше правилно положението, че душата е хармония, нашето раз-
b съждение би протекло тъй? — Не, ни най-малко", рече Симий.

„Ами според тебе, продължи Сократ, може ли да се твърди, че не душата и особено разумното начало управляват всичко в човека, а нещо друго? — Според мене не може. — Тя дали управлява, отстъпвайки на телесните състояния, или противопоставяйки им се? Ето какво имам пред вид. Примерно човек има температура и изпитва жажда, а тя го влече обратно към това да не пие. Изпитва глад — кара го да не яде. И в безброй други случаи виждаме, че душата се противопоста-

вя на състоянието на тялото, нали? — Разбира се. —
c Ама нали от своя страна приехме в по-рано каза-
ното, че бидейки хармония, тя не би могла да зву-
чи в противоречие с елементите, на чието обтяга-
не, разпускане, дърпане или каквото се прави
с тях, се дължи тя, съставената от тях, и че тя ги
следва, и че е изключено да ги ръководи? — Раз-
бира се, че го приехме, рече Симий. — Ами сега
не излиза ли, че тя върши точно обратното, че ръ-
ководи всички ония елементи, от които се твърди,
че е съставена, че им се противопоставя едва ли не
във всичко през целия живот, че проявява господ-
ството си по всякакъв начин — като едни от тях
d наказва по-строго, причинявайки им болка — при
физически упражнения и лекуване, а други по-уме-
рено, едни заплашва, а други наставлява, разго-
варяйки със страстите, със състоянията на гняв и
уплаха като с неща, чужди и различаващи се от
нея? Нещо подобно е съчинил и Омир в „Одисея“
в ония стихове, дето казва за Одисей:

Но се удари в гърдите, сгълча си сърцето и
рече:
„Трай, о сърце! И по-гнусни дела ти успя да
изтраеш!“[55]

e Мислиш ли, че той е създал тия стихове, смятай-
ки душата за хармония, чиято природа се изразя-
ва в това да бъде водена от състоянията на тяло-
то, а не да ги води и да господствува и не смятай-
ки, че тя е нещо значително по-божествено от хар-
монията? — Кълна се в Зевс, Сократе, не мисля. —
Значи, отлични ми приятелю, не е възможно да на-
мерим начин да докажем за правилно, че душата
е някаква хармония. Защото, както изглежда, ще
влезем в разноречие и с божествения поет Омир, и
95 със самите себе си. — Така е“, рече Симий.

„Е, добре, каза Сократ, омилостивихме някак
богиня Хармония[56] от Тива и, както изглежда, дос-
татъчно. Ами какво ще правим с Кадъм, Кебете?,
попита той. Него как да го омилостивим и с какъв
аргумент? — Аз мисля, че ти ще намериш начин,
рече Кебет. Ето примерно тоя аргумент срещу хар-
монията ти го изрече така неочаквано, че ме уди-
ви. Защото, докато Симий излагаше в какво се

състои неговото затруднение, бях уверен, че ще се
b учудя, ако някой успее да се справи с аргумента
му. Затова ми се стори крайно странно, че той от-
стъпи още при първото настъпление на твоя аргу-
мент. Та не бих се учудил, ако същото се случи и
с аргумента на Кадъм. — Добри ми приятелю, ре-
че Сократ, недей казва голяма дума, за да не си
навлечем нечия завист, та да ни осуети аргумента
в момента, когато го откриваме. Но в същност то-
ва е работа на бога. А ние по омировски да вле-
зем в схватка[57] и да проверим имаш ли право впро-
чем."

„Ето в същност главното, което те интересува.
Ти настояваш да се докаже, че душата ни е без-
смъртна и неунищожима, та да не би изправен пред
смъртта, спокоен и уверен, че след смъртта си ще
c се радва на такова щастие, каквото не е изпитвал
приживе, философът да изпитва наивно и глупаво
спокойствие. А да се докаже, че душата е нещо
крепко и богоподобно и че е съществувала преди
да станем хора, ти твърдиш, че нищо не пречи
всичко това да доказва не нейното безсмъртие, а
това, че душата е дълговечна, че е съществувала
по-рано неизмеримо дълго време, че е знаела и
вършила много еди-какви си неща. Но всичко то-
ва не ѝ прави безсмъртна ни най-малко. А и това,
че влиза в човешко тяло като един вид заболява-
d не, е началото на нейната гибел. И казваш, че през
този си живот живеела в грижи и мъки и накрая
загивала при така наречената смърт. Та според
тебе било безразлично дали тя веднъж влиза в тя-
ло или много пъти, като се има пред вид, че всеки
от нас се страхувал. Защото, ако не бъдел глупав,
редно било да се страхува този, който не знаел и
не разполагал със средство да докаже, че душата
е безсмъртна. Горе-долу това бяха, Кебете, мис-
e ля, твоите възражения. И нарочно ги повтарям ня-
колкото пъти, за да не ни се изплъзне нещо и за да
добавиш или да махнеш нещо, ако желаеш." А Кебет
рече: „Сега за сега не чувствувам нужда нито да
махна, нито да добавя. Това са ми възраженията."
Сократ доста време помълча, мислейки си нещо,
а после рече: „Не е проста работа това, дето те

интересува, Кебете. Защото трябва да се разгледа
96 в пълнота въпросът за причините на рождението
и погиването. Аз ще ти изложа, ако искаш, моя
опит по тия въпроси. А ти, ако намериш нещо по-
лезно в това, което ти кажа, можеш после да го
използуваш, за да направиш по-убедителна твоята
аргументация — Ама, разбира се, че искам," рече
Кебет.

Четвърти аргумент за безсмъртието на душата — душата е идея на живота и нещо принципно противоположно на смъртта

„Слушай тогава какво ще
ти кажа. Аз, Кебете, на
млади години невероятно
много исках да владея
това знание, което нари-
чат „изследване на при-
родата"[58]. Възвишено ми
се струваше човек да знае
причините на всяко не-
що, поради какво се по-
ражда то, защо погива и защо съществува. И не-
веднъж се втурвах ту към едно, ту към друго, за-
нимавайки се най-напред ето с какво. Дали, как-
b то казваха някои, когато топлото и студеното бъ-
дат свързани в един вид гниене, тогава именно
произлизат живите същества[59]? И дали кръвта е
това, с което мислим, или въздухът, или огънят[60]?
Или с никое от тях, ами мозъкът е този, който да-
ва възможност за слухови, зрителни и мирисни
възприятия[61], въз основа на тях се образува памет-
та и съждението, а от паметта и съждението, след
като то се избистри, от тях пък възниква знание-
то? И занимавайки се на свой ред с погиването на
тия неща, с небесните и земни явления, накрая ре-
c ших, че за този род изследване съм толкова нена-
дарен, колкото за нищо друго. Ще ти приведа до-
казателство, достатъчно, за да те убеди. Това, кое-
то по-рано знаех със сигурност, поне според моето
собствено мнение и според мнението на другите,
в резултат на ония свои занимания тогава до та-
кава степен ослепях, че забравих и това, което
преди това мислех, че зная, загубих си знанията
и по много други въпроси, и по това, защо човек
расте. По-рано си мислех, че всекиму е ясно, че
това се дължи на яденето и пиенето, тъй като

вследствие на храната към плътта се прибавя плът,
d към костите кост и така нататък по същия ред, към всички останали елементи на тялото се прибавя тяхното съответно, тъй именно малката маса по-късно става голяма. И тъй от малък човек става голям. Така мислех тогава. Не ти ли се струва, че с основание? — Според мене, да, рече Кебет. — Хвърли поглед и на това още! Когато ми се изпречваше едър човек, по-висок от друг с една глава, и кон, по-висок от друг кон, мислех си, че това ми съждение е достатъчно.
e И също при случаи по-ясни от горния — смятах, че десет е повече от осем поради това, че към осем се прибавя две и че дългото два лакътя е по-дълго от дългото един лакът, понеже го надвишава с половината си. — Ами сега, попита Кебет, как мислиш за тия неща? — За бога, отвърна Сократ, далеч съм от това да смятам, че знам причината на някое от тия положения. И не се решавам да твърдя дори когато някой прибавя едно към едно — дали
97 едното става две поради това, което му се прибавя, или прибавяното и това, към което то се добавя, стават две поради взаимното им прибавяне едно към друго. Чудно ми е, че докато са отделени едно от друго, в тоя случай поотделно те са едно, а не две. А когато се доближат, това е причината да станат две, тяхната среща при поставянето им в близост. Както не мога да се убедя още, че когато някой разсича нещо, от своя страна това е причината, разсичането, за да се превърне то в две. Защото причината за пораждането на две в този
b случай е противоположна. Преди това причината за пораждането на две беше, че две неща се събират близо и се добавят едно към друго, а сега причината е, че те се отдалечават и разделят едно от друго. Та следвайки тази методика, вече не съм убеден, че знам нито защо се получава едното, нито, с една дума, защо се поражда, загива или съществува каквото и да е друго нещо. Впрочем сам търся напосоки да се набъркам в някой друг подход, а към този така и не успявам да се приспособя никак."

„Един ден чух от едного, който бил чел книга

на Анаксагор, в която се казвало, че умът е урež-
дащият и причинителят на всички неща. Та зарад-
c вах се на тая причина и реших, че положението
„умът е причина за всичко“[62] в определена степен
е правилно. И сметнах, че ако това е така, умът,
който урежда всичко, ще уреди и разположи вся-
ко нещо тъй, както е най-добре за него. И ако
някой реши да открие причината, защо се поражд-
да, погива или съществува всяко отделно нещо,
това трябва да открие как е по-добре за него би-
ло да съществува, било да претърпи или да напра-
ви каквото и да е друго. Изхождайки от тази при-
чина, човек на нищо друго не бива да обръща вни-
d мание — що се отнася и до него самия, и до оста-
налите неща, освен на най-съвършеното и най-
доброто. Необходимо е да познава и лошото, за-
щото то е предмет на същото знание. Та разсъжда-
вайки така, изпълнен с радост, аз мислех, че съм
си намерил в Анаксагор учител, който ще ми раз-
крие причините на всичко съществуващо, като се
съобрази със собствения ми ум. И ще ме осведоми,
най-напред земята плоска ли е или кръгла.[63] И ка-
то ме осведоми, ще ми изложи подробно причина-
та и необходимостта, сочейки по-доброто положе-
e ние, това, че за нея е било по-добре да бъде та-
кава. И ако каже, че тя се намира в центъра на
света, ще ми обясни подробно, че за нея било по-
добре да бъде в центъра.[64] И ако ми открие това,
готов бях да не изпитвам страст по друг вид при-
чина. Също и за слънцето бях готов да повярвам по
този начин, за луната и останалите светила, за
98 различна скорост, с която се движат в отноше-
ние едно към друго, за техните обрати и другите
промени, които стават с тях, да повярвам на то-
ва, как е по-добре за всяко светило да върши, как-
вото върши, и да изпитва, каквото изпитва. И не
можех да предположа, че покрай твърдението, че
тия неща са уредени от Ума, Анаксагор ще им при-
бави и някоя друга причина освен тази, че е най-
b добре те да бъдат такива, каквито са. Отреждай-
ки причина за всяко нещо поотделно и общо за
всички неща, аз очаквах, че той ще обясни подроб-
но най-доброто за всяко отделно нещо и общото

за всички благо. И не се оставих дълго на надеж-
дите си, ами изпълнен със старание, заех се с кни-
гите и незабавно се отдадох на четене, за да раз-
бера колкото се може по-скоро какво представля-
ва най-доброто и какво — по-лошото."

„Да, ама бързо се понесох далече от чудесна-
та си надежда, друже, след като напредвайки в
четивото, се уверих, че той съвсем не си служи с
Ума и че не в него търси причините за уреждане-
то на нещата, а във въздуха, ефира, водата и в
c други неща — и много, и странни. И реших, че Анак-
сагор изпада точно в това положение,[65] в кое-
то би се оказал човек, ако твърди, че Сократ
върши с ума си всичко, което върши, а после, опит-
вайки се да назове причините за всяко едно от
нещата, които върши, каже най-напред, че сега се-
дя тук поради това, че тялото ми се състои от кос-
ти и сухожилия и че костите са твърди и има по-
между им промеждутък, който ги отделя, а сухо-
d жилията, които могат да се напрягат и отпускат,
обхващат костите заедно с плътта и кожата, която
ги държи наедно. Та понеже костите се движат
свободно нагоре-надолу в своите връзки, сухожи-
лията, които се отпускат и опъват, са един вид
причина да бъда в състояние сега да прегъна мои-
те членове. И поради тая причина седя в момен-
та с прегънати крака. И ако думата е за разговора
ми с вас, той би привел други подобни причини:
звукове, движение на въздуха, действие на слуха,
търсейки причината в безброй подобни други не-
ща и пропускайки да назове действителната при-
e чина, тази, че след като атиняните решиха, че за
мене е по-добре да бъда осъден, поради това имен-
но и аз от своя страна съм приел за нещо по-добро
да седя тук и за нещо по-справедливо, оставайки
да приема каквато присъда ми определят. Защото,
кълна се в кучето, така си мисля, тия сухожилия
99 и кости, отнесени от лъжливата представа за това,
кое е най-полезно, отдавна щяха да са било някъ-
де в Мегара, било в Беотия[66], ако не смятах за по-
справедливо и по-красиво наместо да побегна и
офейкам, да приема присъдата, която градът опре-
дели."

„Тъй че крайно несъобразно е да наричаме тия неща причина. Ако някой каже, че без да притежавам подобни неща — кости, сухожилия и другото от този вид, няма да съм в състояние да изпълнявам намеренията си, ще каже истината. Но че върша, каквото върша и го върша с ума си поради това, а не поради избора на най-доброто, това би означавало човек да проявява голямо и край-
b но лекомислие в речта си — да не е в състояние да различи, че едно е какво представлява причината в действителност, а друго е това, без което причината не би могла да бъде причина. Според мен повечето хора очевидно това искат да напипат като в мрак, но си служат с неподходящо име и го назовават причина. Именно поради това един човек, обгръщайки земята във вихър, я представя неподвижна под небето, а друг подпира с нея осно-
c вата на въздуха като с плоски нощви.[67] А силата за поставянето на тия неща в това възможно най-добро положение, в което се намират, тази сила те нито издирват, нито предполагат с каква божествена мощ разполага тя. Ами смятат, че могат да открият някой ден един Атлас[68] по-могъщ, по-безсмъртен и по-добре издържащ всички неща от предишния. И мислят за нищо доброто, което в действителност трябва да свързва и съединява нещата. Та аз с най-голямо удоволствие бих станал ученик независимо на кого, за да науча какво представ-
d лява подобна причина. И след като не ми се отдаде и не се оказах в състояние сам да я открия, нито от друг да я науча, искаш ли, Кебете, да ти представя второто си плуване в търсене на причината, да ти разкажа как постъпих? — Искам, разбира се, и то много", каза той.

Истинската причина е причастието към дадена идея

„И тъй, понеже се умори да се занимавам със съществуващото, продължи Сократ, реших подир това, че трябва да бъда предпазлив да не ми се случи тая беля, дето става с тия, които наблюдават и изследват слънцето при затъмнение. Защото някои могат и зрението си да загубят, ако не наблюдават неговия образ във вод-

e на повърхност или чрез някакво подобно средство. И аз нещо такова си помислих. Достраша ме да не ми ослепее съвсем душата, като се взирам в нещата с очи и се опитвам да ги хвана посредством едно или друго възприятие. Та реших да прибегна до словесното им изражение[69] и в него да изследвам истината за съществуващите неща. Навярно в известна степен то няма да се покрие с това,
100 на което го оприличавам. Защото не мога да се съглася напълно, че този, който разглежда съществуващите неща в словесното им изражение, е по-близо до изражението им от този, който ги разглежда непосредствено. Но както и да е, по тоя път тръгнах. Приемайки при всеки отделен случай едно словесно положение, което преценявам, че е най-стабилно, това, което сметна, че е в съгласие с него, приемам за вярно — и във връзка с причината, и за всички останали неща. Което пък не е в съгласие, приемам за невярно. Искам да ти кажа по-ясно какво имам пред вид. Защото предполагам, че в момента не разбираш. — Не, кълна се в
b Зевс, не особено. — Виж какво, рече Сократ, не нещо ново говоря, а това, което много пъти в предишните си беседи съм твърдял. И сега по-напред се опитвам да ти покажа общия вид на причината, който е предмет на усилията ми. И пак се отправям към ония тъй повтаряни положения, от тях започвам, приемайки, че съществува красиво само́ по себе си, добро, голямо и всички други неща. Ако ми даваш право и си съгласен, че съществуват, надявам се, че посредством тях ще успея да ти покажа причината и да ти разкрия, че душата е безсмъртна. — Ама, разбира се, рече Кебет. Смя-
c тай, че ти давам право, и без да се бавиш, продължи разсъждението си!"

„Виж тогава, каза Сократ, какво следва от тия положения, ако ги приемаш като мене. За мен е очевидно, че ако съществува нещо друго красиво освен самото красиво, то е красиво не поради друго, а поради това, че е причастно към самото красиво. И същото ще кажа за всички останали неща. Приемаш ли причината от този вид? — Приемам я, рече Кебет. — Та затова, продължи Сократ, не мога

вече да възприема, нито да схвана останалите, ония
учени причини. Ами каже ли ми някой, че нещо е
d красиво, защото има било пъстър цвят, било фор-
ма или нещо друго от тия качества, на всичко
друго казвам „много здраве“, защото то ме обърк-
ва. По начин прост, безискуствен и навярно наивен,
аз се придържам о положението, че не друго пра-
ви това нещо красиво, а присъствието на самото
красиво или общуването с него. И не съм още си-
гурен по какъв път и начин се осъществява това
присъствие, но сигурен съм, че посредством са-
мото красиво стават красиви всички красиви не-
ща. Според мене това е най-надеждният отговор,
който мога да дам и на себе си, и на друг. При-
държайки се към това положение, смятам, че нико-
e га не бих сбъркал и че е нещо сигурно да дам
отговор и на себе си, и на който и да е друг, че
красивите неща са красиви поради самото краси-
во. Нали и ти смяташ така? — Така смятам. —
Значи и големите неща са големи поради големи-
ната и по-големите по-големи, както по-малките са
по-малки поради самото малко? — Да.“

„Значи и ти не би приел, ако някой каже, че
един човек е по-голям от друг с една глава и че
по-малкият е по-малък със същата тази разлика,
101 ами с всички средства би настоявал, че според те-
бе е вярно само това, че всичко по-голямо е по-
голямо от друго само с големина и само поради
това, поради големината, а по-малкото е по-малко
именно със самото малко и поради него, поради
самото малко. Ти би настоявал на това, боейки се,
предполагам, ако твърдиш, че някой е по-голям и
по-малък от друг с една глава, да не би да си
навлечеш опровержението най-напред, че поради
едно и също нещо е по-голямо по-голямото и по-
малко по-малкото, а после, че по-голямото става
по-голямо поради главата, която е нещо малко, и
че това в същност е чудовищно — нещо да е го-
b лямо поради нещо малко. Нали би се страхувал
за това?“ Кебет се засмя и рече: „Да.“

„Следователно, продължи Сократ, ти би се по-
боял да кажеш, че десет е повече от осем с две
и че това е причината да надвишава осем, а че не

го надвишава с количество и поради количеството,
нали? И че дългото два лакътя е по-голямо от
дългото един лакът с половината, а не с големи-
ната, нали? Би изпитал сигурно същия страх. —
Разбира се, рече Кебет. — Ами ако едно се приба-
ви към едно, или се раздели с едно, не би ли се
поколебал да кажеш, че прибавянето и разделяне-
c то са причина за образуването на две? И би на-
дигнал глас, че не познаваш друг начин за пораж-
дането на нещата освен чрез причастието в соб-
ствената същност на това, към което са причастни,
и че в случая не виждаш друга причина за обра-
зуването на две освен причастието на числото две.
И че това, което се кани да бъде две, е нужно да
стане причастно към двойката, а към единицата
това, което се кани да стане едно. Разделянето,
прибавянето и останалите подобни тънкости ти си-
гурно ще оставиш на мира и ще ги отстъпиш на по-
d учените от тебе."

„Ти би се боял от своята неопитност, както се
казва, като от сянката си. Затова би се придържал
към това сигурно положение и би отговарял тъй.
И ако някой се придържа към самото положение,
навярно ще го оставиш на мира и няма да отго-
варяш, докато не прецениш дали това, което след-
ва от положението, е в съгласие с него или не е в
съгласие. А когато трябва да си дадеш сметка за
самото положение, сигурно ще постъпиш по същия
начин, ще го подведеш от своя страна към друго
положение, към това измежду тия по-горе, което
ти се вижда най-добро, докато достигнеш до удов-
летворителен резултат. Същевременно ти не би
e постъпил като специалистите по спорове[70] и не би
смесил в изложението си за принципа изложението
за това, което следва от него, ако желаеш да от-
криеш какво представлява нещо съществуващо.
Защото специалистите по спорове не за това раз-
говарят и не за това ги е грижа. Те са в състояние
със своята ученост във всичко да се набъркат и
да го объркат, стига само да харесат сами себе си.
А ти, ако си философ, предполагам, ще постъпиш,
102 както казвам. — Съвсем вярно е това, дето гово-
риш, Сократе", рече Симий, а с него и Кебет.

Ехекрат: И с право, кълна се в Зевс, Федоне! Според мене удивително е колко ясно и за не особено умен човек е казал Сократ тия неща.

Федон: Разбира се, Ехекрате. Това беше и мнението на всички присъствуващи.

Ехекрат:Такова е и на нас, отсъствувалите, които сега слушаме. А за какво разговаряхте понататък?

Федон: Доколкото си спомням, след като се
съгласиха с него по този въпрос и приеха, че от-
делните идеи[71] съществуват и че останалите неща,
b бидейки причастни към тях, взимат името им, Сок-
рат запита подир това следното: „Щом като каз-
ваш, че тия неща са тъй, рече той, нали, ако твър-
диш, че Симий е по-голям от Сократ, а по-малък
от Федон, искаш да кажеш, че в този случай в Си-
мий е налице и едното, и другото — и голямото, и
малкото? — Да. — Ами за твърдението „Симий
надвишава Сократ“, продължи той, съгласен ли
си, че както се твърди с думи, тъй е и в действител-
ност? Защото навярно Симий надвишава не по
природа, не поради това, че е Симий, а поради го-
c лямото, с което разполага. Нито надвишава Сок-
рат, защото Сократ е Сократ, а защото Сократ
разполага с малкото по отношение на неговото го-
лямо, нали? — Вярно. — Нито пък е надвишаван
от Федон поради това, че Федон е Федон, ами за-
щото Федон разполага с голямото в сравнение с
малкото на Симий, нали? — Така е. — От това
следва Симий да получи и названието малък, и
названието голям, защото е помежду двамата, ка-
то предлага на единия малкото, надвишавайки го
d по големина, а голямото на другия, надвишавайки
го в малкото.“ И като се усмихна при тия думи,
рече: „Аз май че ще го изкажа като в договор. Но
така си е горе-долу, както казвам.“ Симий се съг-
ласи. „В същност го казвам тъй затова, защото
искам да имаш същия възглед като мене. А за
мен е очевидно, че не само самото голямо никога
не може да бъде едновременно голямо и малко, но
че и голямото в нас никога не допуска малкото,
нито може да бъде надвишавано. От двете поло-
жения едното е възможно — то или побягва и от-

стъпва, когато приближи към него противополож-
e ността му, малкото, или погива при неговото идва-
не. Но голямото не може да бъде нещо различно
от малкото, ако го приема и търпи. Както и аз —
ако приема и търпя малкото, и ако продължавам
да съм този, който именно съм, значи съм малък.
А онова, което е голямо, не би допуснало да е
малко. По същия начин и малкото, това, което е
в нас, никога не може нито да стане, нито да бъде
голямо. Нито пък друго измежду противополож-
ните неща, бидейки това, което е, може същевре-
менно да стане и да бъде обратното. Наложи ли
103 му се това, то или се отдалечава, или погива. —
Очевидно, точно така е", рече Кебет.

При тия думи един от присъствуващите — не
мога да си спомня точно кой — каза: „За бога!
Нали преди известно време се съгласихте в разго-
вора си с точно обратното на това, което говорите
сега, че по-голямото се поражда от по-малкото и
по-малкото от по-голямото, и че така именно ста-
ва пораждането на противоположното от противо-
положно? А сега, струва ми се, твърдите, че това
никога не би могло да стане." Сократ обърна гла-
ва към него и като го изслуша, рече: „По мъжки
b постъпи, като ни напомни. Но не схващаш разли-
чието между сегашното и по-раншното ни твърде-
ние. Защото тогава ние говорехме, че всяко про-
тивоположно нещо се поражда от своето противо-
положно. А сега казваме, че самото противополож-
но никога не може да бъде противоположно на се-
бе си — нито това в нас, нито това в природата.
Тогава, друже, говорихме за нещата, които разпо-
лагат с противоположното, назовавайки тия неща
с името на противоположното, а сега говорим за
самото противоположно, при чието наличие нари-
чаните на него неща получават име и твърдим,
че тия противоположности никога не биха могли да
c допуснат да се пораждат една от друга." И ведно
с тия думи погледна към Кебет и каза: „Кебете, да
не би и тебе да те смути някой от тия въпроси,
които засегна той? — Не, мене не до такава сте-
пен. И все пак това не означава, че не ме смуща-
ват много неща. — Достигнахме ли до пълно съг-

ласие, че противоположното никога не може да
бъде противоположно на себе си?, попита Сок-
рат. — Напълно", рече Кебет.

„Тогава, продължи той, виж дали ще се съгла-
сиш с мене и за следното. Съществуват ли неща,
които ти наричаш топло и студено? — Да. — Да-
ли са това, което наричаш сняг и огън? — Не, за
бога! — Ами топлото нещо различно ли е от огъ-
ня и студеното от снега? — Да. — Предполагам
d тогава според тебе, ако имаме сняг и снегът прие-
ме топлото тъй, както говорихме преди малко, той
няма да продължи да е това, което е бил — да е
сняг, и да е топъл. А с идването на топлото, било
ще му отстъпи, било ще погине. — Разбира се. —
И огънят от своя страна: доближи ли го студено-
то, било ще му отстъпи, било ще погине. Няма да
издържи обаче да приеме студеното и да продъл-
жи да е това, което е бил — да е огън и да е сту-
ден. — Истина е това, дето казваш, рече Кебет. —
e Значи е възможно, продължи Сократ, не само са-
мата идея да носи заслужено името си за вечни вре-
мена, но и някои други неща, които са различни от
нея, но разполагат с нейната форма постоянно, до-
дето съществуват."

„Ето още един случай, в който може би ще ста-
не по-ясно какво искам да кажа. Навярно е нуж-
но нечетното постоянно да носи името, с което го
наричаме в момента, нали? — Разбира се. — Са-
мо то ли измежду съществуващите неща, това пи-
там, или и нещо друго, което не е като нечетното,
но все пак и на него е нужно да даваме все същo-
104 то име поради това, че природата му е такава, че
то никога не отстъпва на нечетното? Имам пред
вид това, което се случва и с тройката, и в много
други случаи. Виж при тройката как стоят рабо-
тите. Нали според тебе тя трябва да бъде назова-
вана постоянно и със своето име, и с името нечет-
но, макар нечетното да не е точно това, което е
тройката. И все пак природата и на тройката, и
на петицата, и на половината от всички числа е
такава някак си, че макар да не е точно това, кое-
то е нечетното, във всеки един от тия случаи тя
b все е нечетна? От своя страна и двойката, и чет-

ворката, и цялата друга редица числа, макар да не е точно това, което е четното, все пак всяко едно от тия числа винаги е четно. Съгласен ли си, или не? — Напълно", рече Кебет.

„Следи внимателно по-нататък какво искам да ти изясня. Очевидно тъй е — не само ония противоположности не се приемат помежду си, но и тия неща, които, без да са противоположни едно на друго, постоянно разполагат с противоположност. Та, изглежда, и те, когато приемат тази идея, която е противоположна на съдържащата се в тях, когато тя ги доближи, било загиват, било ѝ се из-
c плъзват. Нали ще твърдим, че тройката ще загине или ще претърпи някаква друга промяна, но докато още е тройка, няма да допусне да стане четна? — Разбира се, рече Кебет. — При това, продължи Сократ, двойката все пак не е нещо противоположно на тройката. — Ами не е. — Значи не само противоположните идеи не допускат да се доближават една друга, но и противоположните неща от всякакъв друг вид не допускат да ги доближават противоположности. — Напълно вярно е това, дето казваш", рече той.

„Тогава искаш ли, попита Сократ, да определим, ако сме в състояние, какво представляват тия неща? — Разбира се. — Дали особеното при тях,
d каза Сократ, не е това, че каквото ги обхване, то ги принуждава да приемат не само неговата идея, но и идеята на нещо, което все е противоположно на нещо? — Какво искаш да кажеш? — Това, дето преди малко говорехме. Несъмнено разбираш, че което бъде обзето от идеята тройка, по необходимост е не само тройка, но и нечетно. — Разбира се. — Противоположната на тази форма идея, твърдим ние, която създава противоположното, никога не би приближила точно такова нещо. — Никога. — Идеята за нечетно ли го е създала? — Да. — А нейна противоположност е идеята за четно? — Да. — Значи идеята за четно никога няма
e да иде при тройката. — Не, разбира се. — Тройката в същност е непричастна в четното. — Непричастна е. — Значи тройката е нечетна. — Да. — По-нататък: това, което предложих да определим

какво представлява и което не е противоположно
на нещо друго, то все пак не приема противопо-
ложното. Ето последния пример с тройката. Без
да е противоположна на четното, тя все пак не го
приема. Защото носи в себе си неговата противо-
положност, както двойката носи в себе си проти-
воположността на нечетното, огънят противопо-
ложността на студеното и за което могат да се да-
дат ред други примери. Но помисли тогава дали
105 си съгласен с това определение, че не само про-
тивоположното не приема противоположно, ами и
това, което носи в себе си нещо противоположно на
онова, към което се насочва, и то носещото никога
не приема противоположността на онова, към кое-
то се носи. Припомни си отново: не е излишно да
чуеш няколко пъти едно нещо. Петицата не може
да приеме противоположността четно, нито десети-
цата, която е двойна, противоположността нечет-
но. Двойното и то е противоположно на друго, но
все пак не може да приеме противоположността
нечетно. Нито това, което е едно и половина, нито
останалите деления от този вид, завършващи с
b половина, могат да приемат противоположността
цяло. Същото се отнася и за деленията на три и
за всички деления от този вид, ако ме следваш и
мислиш като мене. — Точно тъй мисля, рече Кебет,
и те следвам."

„Тогава, рече той, кажи ми отново все едно от
начало. Но недей да отговаряш с думите, с които
питам. Отговаряй, подражавайки ми. Предлагам
ти го в същност, защото освен оня стабилен отго-
вор, който дадох първоначално, виждам възмож-
ност и за друг, който може да се извлече от току-
що казаното. Ако ме запиташ какво се явява в
тялото, че то става топло, няма да ти отговоря с
оня сигурен неук отговор, че се явява топлина, но
c основавайки се на току-що казаното, ще ти дам
по-изискан отговор, че се явява огън. И ако ме за-
питаш какво се явява в тялото, че то заболява,
няма да ти отговоря, че се явява болест, а треска.
И на въпроса, какво се явява в числото, за да ста-
не нечетно, ще ти отговоря, че се явява не нечет-
ност, а единица. Тъй и на другите ти въпроси. Но,

хайде виж, дали разбра добре какво искам да ти кажа! — Съвсем добре, разбира се, рече Кебет. — Отговори тогава, попита Сократ, какво се явява в едно тяло, за да бъде живо. — Душа. отвърна той. — Това винаги ли е така? — Ами как иначе?, рече Кебет. — Значи, ако душата реши да обземе
d нещо, тя винаги пристига при него, носейки му живот. — Ами, да!, каза той. — Дали съществува нещо противоположно на живота, или не съществува? — Съществува, отговори той. — Кое е то? — Смъртта. — Следователно е изключено душата да приеме противоположното на това, което тя носи в себе си съгласно предишната уговорка, така ли? — Така е, и то съвсем определено," рече Кебет.

„Ами това, което не приема идеята за четно, как го нарекохме току-що? — Нечетно, каза той. — А това, което не приема справедливото, и това, което не приема образованото? — Несправедливо и
e необразовано, отговори Кебет. — Добре! Ами това, което не приема смъртта, как го наричаме? — Безсмъртно, отвърна той. — Душата нали не приема смъртта? — Не я приема. — Значи душата е безсмъртна, така ли? — Безсмъртна е. — Добре, рече Сократ. Тогава да приемем, че е доказано. Или как мислиш? — Доказано е, Сократе, и то напълно достатъчно. — Ами тогава, Кебете, продължи той, ако нечетното беше неунищожимо, по необходимост и тройката ли щеше да е неразрушима?
106 — А как иначе? — Следователно, ако и незатоплeното беше неразрушимо по необходимост, когато някой доближеше топло до снега, той щеше да се изплъзне, понеже щеше да е устойчив и неподдаващ се на топене, така ли? Нямаше да погива, нито пък щеше да изтърпи да приеме топлината. — Истина е това, дето казваш, рече той. — Предполагам по същия начин и неохладимото. Ако беше неунищожимо и ако към огъня се доближеше нещо студено, той нямаше да угасне, ами щеше да се отдалечи читав. — По необходимост, рече Кебет. — Необходимо ли е да кажем същото и за
b безсмъртното? Ако безсмъртното е и неунищожимо, когато смъртта се насочи към душата, не е възможно тя да погива, тъй като, основавайки се

на вече казаното, тя няма да приеме смъртта и
няма да се окаже мъртва. Както за тройката твър-
дяхме, че не може да е четна, нито пък нечетното,
нито огънят да е студен, нито топлината в огъня."

„А какво пречи, би казал някой, нечетното да
не става четно, когато го доближи четното, както
се уговорихме, но да погива и да става в замяна
c четно?" Пред човек, който твърди това, не можем
да се защитим с твърдението, че нечетното не по-
гива. Защото нечетното не е неунищожимо. Ако
имахме такава уговорка, лесно щяхме да се за-
щитим, че при идването на четното, нечетното и
тройката просто се отдалечават. По същия начин
бихме се защитили и за топлото, и за останалото,
нали? — Разбира се. — И в случая: след като прие-
маме, че безсмъртното е и неунищожимо, значи и
душата освен че е безсмъртна, ще бъде и неуни-
щожима. В противен случай би имало нужда от
d ново обсъждане. — Няма нужда, рече Кебет, по-
не по този въпрос. Защото едва ли би било въз-
можно нещо друго да устои на гибел, след като
безсмъртното, което е вечно, не ѝ устоява. — Пред-
полагам, поне за бога, рече Сократ, за самата идея
на живота и за другите безсмъртни неща всички
ще се съгласят, че те никога не погиват. — Ами,
да, всички хора, в Зевс се кълна, рече Кебет, а
според мене още повече боговете. — Тогава, щом
като безсмъртното е и неунищожимо, не следва ли,
e че ако душата е безсмъртна, ще бъде и неунищо-
жима? — Съвсем необходимо е да следва. — Зна-
чи, когато смъртта доближи човека, както изглеж-
да, смъртното в него умира, а безсмъртното си
отива здраво и неунищожимо, изплъзвайки се от
смъртта. — Очевидно. — Значи, Кебете, рече Сок-
рат, съвсем сигурно е, че душата е безсмъртна и
неунищожима, и душите ни наистина ще продъл-
107 жат да съществуват при Хадес."

„Що се отнася до мене, Сократе, рече Кебет, не
мога да добавя нищо към това, нито да не приема
в някой пункт изложените аргументи. Но ако Си-
мий или някой друг има да каже нещо в момента,
добре е да не го премълчи. Защото, ако човек из-
пусне сегашния случай, не зная за кой друг би мо-

гъл да отложи намерението си било да чуе, било да каже нещо по тия въпроси. — Да, обади се Симий, ама и аз сам, като оглеждам казаното, не виждам вече как да продължа да не вярвам. Обаче величината на въпросите, които се обсъждаха,
b ме кара да запазя невярата си по казаното в себе си, да я запазя, макар да не зачитам човешката слабост. — И не само за това имаш право, Симий, рече Сократ, ами и за нашите изходни положения. Колкото и убедителни да са за вас, нужно е все пак да бъдат разгледани по-точно. И ако ги анализирате добре, вашето изследване според мене ще протече във възможно най-достижимата успешна степен за човека. И ако се изясни самият въпрос, нищо друго по-нататък няма да търсите. — Право е това, дето казваш", рече той.

Трета част — етически и космологически изводи от тезата за безсмъртието на душата

„Но все пак в правото си сме, приятели, да се замислим над следното. Ако душата е безсмъртна, нужно е човек да прояви грижа не само за тази част от време, докато
c трае това, което наричаме живеене, но и за цялото време. В момента излиза, че този, който се отнася немарливо към тая грижа, може да се окаже в крайна опасност. Защото, ако смъртта се състоеше в отърваване от всичко, „добре дошло" щеше да е за лошите хора, ако при смъртта си ведно с тялото се отърваваха заедно с душата си от своята лошавина. А при това положение, понеже душата очевидно е безсмъртна, тя не би имала никакво друго убежище и спасение от своята лоша-
d вина освен да стане възможно най-добра и разумна. Защото при Хадес душата отива без нищо друго, единствено с привичките и знанията си, за които в същност се говори, че ставали крайно полезни или вредни за умрелия веднага от началото на неговия път нататък."

„Ето какво се говори. Веднага, щом човек почине, неговият дух-покровител[72], който той е получил по жребий още приживе, се заема да го води към мястото[73], където мъртвите се събират, биват

съдени и откъдето трябва да се отправят към цар-
ството на Хадес заедно със споменатия водач, ко-
муто е наредено да съпровожда мъртъвците оттук
e към оня свят. Получавайки там, каквото е редно
да получат, и оставайки колкото време трябва,
друг водач ги довежда наново тук. Това става мно-
го пъти през дълги промеждутъци от време. Тъй
че това пътуване не става така, както твърди Ес-
хиловият Телеф. По неговите думи към царството
108 на Хадес води прост път.[74] А мене тоя път не ми
се вижда нито прост, нито един. Иначе нямаше
да е нужен нито водач, нито навярно някой би се
отклонил от тоя път, ако беше един. А в действи-
телност той има, изглежда, и разклонения, и мно-
го кръстопътища. Досещам се за това по тукаш-
ните благочестиви обичаи.[74a] Та умерената и раз-
умна душа следва послушно и знае какво става с
нея. А с тази, която е свързана страстно с тялото,
се случва това, което казах по-рано, тя дълго
време се върти около него и видимото място —
b уплашена, и след много съпротива и много стра-
дания, насила и с мъка бива отвеждана от
духа-покровител, който ѝ е определен. И като при-
стигне там, където са другите, нечистата душа,
сторила нещо такова — обвързана било с нечести-
во убийство, било извършила нещо друго подоб-
но, което е като брат на убийството и се върши
от душа братска на душата на убиеца — всички
избягват и странят от такава душа и не желаят
да ѝ станат нито спътници, нито водачи. А тя блуж-
дае в пълна безизходица, додето изтекат някакви
c периоди време, след чието изтичане необходимост-
та ѝ отнася в живелището, което ѝ подхожда. А
душите, които са прекарали живота си в чистота и
мярка, намират богове и за спътници, и за водачи,
и се заселват на мястото, което подхожда на вся-
ка една."

„Има на земята много удивителни места. И тя
не е нито такава, нито с такива размери, каквато я
представят тия, които обикновено говорят за нея —
както ме убеди един човек." А Симий попита:
d „Какво искаш да кажеш с това, Сократе? Аз
в същност съм слушал за земята доста неща, но

във всеки случай не това, в което ти си убеден.
Затова с удоволствие бих те изслушал. — Добре,
Симий! Колкото за един разказ как стоят нещата,
аз мисля, че не е нужно човек да притежава из-
куството на Главк[75]. Но да се представят като
истинни тия неща, според мене това явно не е по
силите на неговото изкуство. И навярно аз няма да
съм в състояние да го сторя, а и да можех, струва
ми се, Симий, че животът ми няма да стигне за
тема с такава величина. Нищо не ми пречи обаче
e да изложа в общи черти своето убеждение за това,
каква е земята и какви места има по нея. — Доб-
ре, рече Симий. И това е достатъчно. — Та най-
напред съм убеден, продължи Сократ, че ако зе-
мята е кръгла и се намира насред небето, не й е
нужно, за да не падне нито въздух, нито някаква
109 друга опора.[76] Достатъчни са, за да я държат, ед-
наквостта на небето във всички негови посоки и
уравновесеността на самата земя. Защото, ако не-
що равновесно бъде поставено насред друго едно-
родно, то ни най-малко не ще се наклони на никоя
страна. Бидейки еднородно, ще остане ненаклоне-
но. Това е първото, в което съм убеден, рече той. —
И то с право", каза Симий.

„Освен това, продължи Сократ, земята е нещо
изключително голямо. И ние, дето живеем от ре-
ката Фазис до Херакловите стълбове[77], заемаме
b незначителна част, обитавайки край морето също
като мравки или жаби край блато. А други хора
живеят другаде — много на брой и по много по-
добни места. Защото по цялата повърхност на зе-
мята има много вдлъбнатини с разнообразна фор-
ма и големина, в които се е събрала вода, мъгла
и въздух. Самата земя лежи чиста в чистото небе.
В него са звездите и него наричат ефир повечето
c от тия, които обикновено говорят за тези неща.[78]
И негова утайка са водата, мъглата и въздухът,
които постоянно се стичат във вдлъбнатините на
земята. А ние, които живеем в нейните вдлъбна-
тини, не знаем това и смятаме, че живеем отгоре
върху земята също тъй, както, ако някой живее-
ше насред дъното на морето, би си мислил, че жи-
вее на неговата повърхност и виждайки през во-

дата слънцето и останалите светила, би считал мо-
рето за небе. Бавен и слаб, той никога не би мо-
гъл да достигне морската повърхност, да изплува
d и като се покаже навън, да види колко по-чисти
и по-красиви са тукашните места от неговите долу,
нито пък може да го научи от друг, който ги е
виждал. В същност и ние сме в същото това по-
ложение — живеем в една вдлъбнатина на земята,
а си мислим, че живеем върху нея и наричаме въз-
духа небе, все едно, че през това небе се движат
светилата. Та същото е — понеже сме бавни и сла-
e би, не сме в състояние да преминем през въздуха
и да достигнем до неговия край. Но да предполо-
жим, че някой успее да стигне до края на въздуха,
че стане птица и долети — ще измъкне глава навън
и ще погледне. Както рибите тук се подават от
морето и поглеждат към тукашните места, също
тъй и той ще погледне към тамошните места. И ако
неговата природа успее да издържи гледката, ще
разбере, че истинско е онова небе там и онази там
светлина, и онази земя. А тази земя, тия камъни
110 и всички тукашни места са развалени и разядени
също като тия неща в морето от солената вода.
Нищо значително не се ражда в морето и нищо
съвършено, тъй да се каже. Там дето морето се
свърже със земя, се образуват подводни пещери,
пясък, безкрайна тиня и кал, неща, които е изклю-
чено да се мерят с красотите при нас. Но от своя
страна ония там горе ще ни се видят още по-съ-
вършени от нашите тук. Ако не е неподходящо да
b се разказват приказки в момента, заслужава си,
Симий, да чуете какви неща има там на повърх-
ността на земята под небето. — Ама, разбира се,
Сократе, рече Симий. С удоволствие ще изслуша-
ме тази приказка.“

„Най-напред се говори, друже мой, продължи
Сократ, че ако човек погледне земята отгоре, тя
има следния вид: пъстра е като топките, същите
от дванадесет[79] кожени парчета с различен цвят.
c За мостра могат да ти послужат тукашните цве-
тове, които използуват художниците. Цялата земя
там е в такива цветове, но и в още по-бляскави и
чисти от тях. На едно място е пурпурна, удиви-

телно красива, на друго златиста, на трето съвсем бяла, по-бяла от тебешир и от сняг. Същото се отнася и за местата, оцветени в други краски — те са и повече, и по-красиви от цветовете, които сме виждали. Вдлъбнатините на земята, изпълнени с вода и въздух, и те също добавят някаква
d окраска, която блести сред пъстротата на останалите цветове. Така ликът на земята ни се представя като единно непрекъснато пъстрило. Бидейки такава, по нея растат растения от същата мярка — дървета, цветя и плодове. Същото се отнася и за планините. По същата мярка и камъните там са гладки, прозрачни и с по-красиви цветове. От тях именно са късчета тукашните камъчета — тия ценните: корналинът, ясписът, смарагдът и всички по-
e добни. А там няма нищо, което да не е като тях, а и по-красиво от тях. Причина за това е, че тамошните камъни са чисти, че не са разядени, нито развалени, както става с тукашните от гниенето и осоляването, на което са подложени от тукашните наслоения. Те именно носят на камъните и земята, на останалите същества и растения грозота и болести. Та земята там е украсена с всички тия краски, и още със злато и със сребро, на свой ред и с останалите ценни неща от този вид. И те се разкриват безпрепятствено пред погледа — гран-
111 диозни и многобройни и навсякъде по земята, тъй че човек да види тая гледка значи да се почувствува блажен."

„И много други живи същества и хора има на земята — едни населяват средната част, други — областта край въздуха, също както ние живеем край морето. Трети обитават островите,[80] обилно къпани от въздуха в съседство със сушата. С една дума, това, което при нас за нашите нужди са водата и морето, там това е въздухът. А което за
b нас е въздухът, за тях е ефирът. Годишните им времена са с такава умерена температура, че тамошните хора не боледуват и живеят много подълго от тукашните. И ни надвишават по зрение, слух, по разум и всички останали качества в същата степен, в която въздухът надвишава водата по чистота и ефирът въздуха. И има там свещени

горички и места, посветени на боговете, наистина обитавани от божества. И чуват се вещателни гласове и хората гледат и слушат боговете — тъй те общуват с тях. А слънцето, луната и звездите те
c виждат такива, каквито са. И не само в това е блаженството, на което се радват."

„Та такава е земята гледана като цяло и това, което е край нея. А по нея, по падините, обкръжаващи цялата земя, има много места — едни по-дълбоки и по-широко отворени от падината, която обитаваме ние, други по-дълбоки, но с по-малък отвор от този при нас. Има и такива, които са по-
d плитки от тукашната падина, но са по-широки. Всички те са пробити под земята една към друга и в много посоки от тях тръгват по-тесни или по-широки проходи. По този път от един към друг проход прелива обилна вода като от съд в съд. Тъй под земята се образуват неизмеримо огромни непресъхващи реки и с гореща, и със студена вода. Има и много огън и големи огнени реки. Има и много реки от тиня както с по-чиста, тъй и с по-
e мръсна, подобни на потоците тиня в Сицилия, които изтичат преди лавата, подобни и на самия поток от лава. Именно с тях се изпълват всички места по земята в зависимост от това, кой поток преминава покрай дадена падина във всеки отделен случай. Те всички се движат нагоре и надолу, все едно че вътре в земята става някакво люлеене."

„Впрочем такова е горе-долу естеството на това люлеене. Една от бездните на земята освен че е най-голяма, преминава през цялата земя от единия до другия край. Това именно е имал пред вид
112 Омир, като е казал:

който далеч под земята лежи в най-дълбоката бездна;[81]

На други места и той, и много други поети са нарекли това място Тартар. Та в тая бездна се стичат всички реки и от нея наново изтичат и всички стават такива, каквато е земята, през която текат.
b Причината всички потоци да изтичат оттам и да се втичат, е, че няма дъно, о което да се опре водата. Затова тя се люлее вълнообразно нагоре и надолу. А въздушното течение, което я обгръща,

прави същото — следва я: и когато тя се устреми
към другата страна на земята, и когато към ту-
кашната. И също както дъхът при дишане се дви-
жи навън и навътре, тъй и въздушното течение там
следва колебанието на водата и причинява неве-
роятно силни ветрове — и при влизането, и при из-
c лизането си. Затова, когато водата отстъпи в т. нар.
долна област, потоците се втичат през земята в та-
мошните места и ги изпълват също като оросител-
ни канали. Когато пък напусне оная област и се
насочи насам, изпълва на своя ред тукашните мес-
та. Изпълвайки ги, водата потича по канали и
през земята. След като нейните потоци достигат
до местата, до които успяват да си пробият път,
образуват морета, езера, реки и вади. А оттам вод-
ните струи наново потъват в земята. И след като
едни преминат повече и по-дълги отрязъци пъ-
d тища, а други по-малко и по-къси, те наново се
втичат в Тартара — едни много по-ниско от мяс-
тото, от което са потекли, други малко по-ниско.
Но всички се втичат под равнището на изтичането
си. Някои се вливат противоположно на страната,
отдето са изтекли, други на същата страна. А има
такива потоци, които обикалят в кръг цялата зе-
мя, увивайки се около нея било веднъж, било мно-
го пъти също като змии. На свой ред, като се спус-
нат на възможната дълбочина, тия потоци също се
e вливат. В двете посоки спускането е възможно до
центъра, но не по-нататък. Защото за всички пото-
ци движението от центъра — било в едната, било
в другата посока, все е изкачване."

„Та съществуват между другото много големи
и различни потоци. Сред това множество имат пред-
нина четири реки,[82] от които най-голямата, течаща
в кръг около земята най-отвън, е т. нар. Океан.
Точно срещу него в обратна посока тече Ахеронт,
който преминава и през други места, а също и под
земята, и достига до езерото Ахерусиада.[83] Там
113 пристигат душите и на повечето мъртви и като
прекарат известен период от време, който им бъде
определен — едни по-дълъг, други по-къс, те на-
ново биват връщани и се раждат като живи съ-
щества. Третата от тия реки изтича по средата на

другите две. Близо до мястото на изтичането тя навлиза в широко пространство със силно горящ огън и образува езеро с вряща вода и кал, което е по-голямо от нашето море. Оттам мръсна и кал-
b на тази река прави кръг и увивайки се около земята, се отправя и към други места, и към края на езерото Ахерусиада, но не се смесва с водите му. Увивайки се много пъти под земята, тя се влива в по-ниската част на Тартара. Това е реката, която наричат Пирифлегетонт[84] и късове от чиито потоци лава излизат и на земята, където се отдаде случай. Точно срещу тази трета река на свой ред изтича четвъртата. Най-напред тя попада в едно страшно и диво място — така казват: цялото с цвят като на син камък. Наричат това място
c стигийско, а езерото, което образува реката при вливането си, Стикс[85]. Та като се влее там и набере страшни сили във водата му, реката потъва в земята. Виейки се, тя тече обратно на Пирифлегетон и се доближава до противоположната страна на езерото Ахерусиада. И също не се смесва с водите му, ами и тя, като прави кръг, се влива в Тартара на противоположната страна на Пирифлегетонт. Тъй както я наричат поетите, името на тая река е Кокит[86]."

„Такава е природата на тия реки. Та мъртвите, когато достигнат мястото, дето всеки бива отвеж-
d дан от своя дух-покровител, най-напред биват съдени[87] — и тия, които са живели достойно и благочестиво, и тия, които не са живели тъй. Умрелите пък, които се окаже, че са живели по средата, отиват до Ахеронт, качват се на намиращите се там лодки и на тях достигат до езерото. По време на престоя си там те се освобождават от сторените неправди. Очиствайки се и давайки възмездие за тях, те получават отличие за добрите си дела —
e всеки според заслуженото. А пък тия, които се окаже, че са неизлечими, понеже са сторили големи прегрешения — било много и големи светотатства, било нечестиви престъпни убийства, било други подобни дела, тях съдбата, която им подхожда, ги захвърля в Тартара, откъдето никога вече не излизат."

„За които пък се реши, че са сторили излечими, но все пак големи прегрешения — примерно някакво насилие спрямо баща или майка в гневно състояние, но след това през целия си живот са живели в разкаяние, или поради друга подобна
114 причина са убили човек, те трябва да попаднат в Тартара. Но като попаднат там и прекарат година, вълната ги изхвърля — човекоубийците по течението на Кокит, отце- и майцеубийците по течението на Пирифлегетонт. И когато, носейки се, достигнат езерото Ахерусиада, там надават глас и започват да призовават — едни тия, които са убили, други ония, спрямо които са постъпили позорно. Призовават ги, умоляват и искат да им позво-
b лят да излезат в езерото и да ги приемат. Успеят ли да ги убедят, излизат и с това мъките им свършват. В противен случай се понасят назад към Тартара и оттам наново към реките. И тия техни мъчения не престават, преди да убедят хората, на които са сторили неправда. Това наказание им отреждат съдиите. А тия пък, за които се реши, че са се отличили с благочестивия си живот, те биват освобождавани от ония места под земята и си отиват
c оттам като от затвор. Горе отиват те в чистото живелище и върху земята обитават. А тия измежду тях, които са се пречистили достатъчно с помощта на философията, през цялото време нататък живеят съвсем без тяло и отиват в още по-красиви от тия живелища, които нито е лесно човек да опише, нито пък в момента би стигнало времето."

„Та именно поради това, което разказахме, Симий, нужно е да сторим всичко, щото приживе да сме причастни към добродетелта и към разума. Хубава е наградата и си заслужава да се надяваме. Впрочем за човек със здрав разум не подобава да настоява, че тия неща стоят тъй, както аз ги
d предадох. Но ако все пак, както се вижда, душата ни е безсмъртна, да се твърди, че това или нещо подобно става с душите в техните отвъдни живелища, струва ми се, това твърдение и подобава, и си заслужава риска човек да го поддържа. Защото е красив риск и защото с подобни неща е редно

човек да бае един вид на себе си. Та затова и аз
толкова време проточвам разказа. И именно по-
ради тия работи трябва да е спокоен за душата си
оня, който приживе е оставил намира удоволствия-
e та и украсите, свързани с тялото, понеже е смя-
тал, че са чужди и че по-скоро пораждат неудо-
волствие, и който е обръщал внимание на удовол-
ствията, свързани с познанието, украсявайки своя-
та душа не с чужда ней, а с нейната украса —
с разумност, справедливост, мъжество, свобода и
истина, и който очаква потеглянето си за Хадес
115 тъй, щото веднага да тръгне, когато го призове
съдбата. А вие, Симий и Кебете, също ще се от-
правите след време, рече Сократ, и всички други
присъствуващи. А мене съдбата сега ме зове, тъй
би се изразил някой трагически герой. Като че ли
вече е време да ида да се измия. Защото, струва
ми се, по-добре е да се измия и тогава да изпия
отровата, за да не затруднявам жените да ме мият
мъртъв.“

Заключение. Смъртта на Сократ

След тия негови думи се
обади Критон: „Хубаво,
Сократе. А какво ще по-
ръчаш на мене и на при-
съствуващите тук било
b във връзка с децата ти, било нещо друго, което
ще ни бъде приятно да правим за тебе? — Това,
което ще кажа, Критоне, не е нещо ново. Ако проя-
вявате грижа за себе си във всичко, дето върши-
те, тогава ще постъпвате в угода и на мене, и на
моите роднини, и на самите себе си, дори и да не
дадете съгласието си в момента. А ако се отнасяте
немарливо към себе си и ако за в бъдеще не жи-
веете съобразно сега казаното, стъпвайки в него
като в следа, дори за много неща и твърдо да да-
дете съгласието си в настоящия момент, от това
няма да има никаква полза. — Ще се стараем то-
c гава така да постъпваме, рече Критон. А по какъв
начин да те погребем? — Както искате, отвърна
той, стига само да ме хванете и да не ви се из-
плъзна.“

Усмихна се кротко при тия думи, погледна ни и каза: „Не мога, приятели, да убедя Критон, че

аз съм този Сократ, който говори пред вас в мо-
мента и подрежда отделните аргументи. А той смя-
та, че съм оногова, когото ще видите след малко
d мъртъв, та затова пита как да ме прогребе. И
което толкова време ви говоря, че като изпия от-
ровата, вече няма да съм при вас, ами ще се от-
правя към някакви блаженства, изпитвани от бла-
жените, изглежда, според него съм го казал прос-
то така за ваше и едновременно за свое утешение.
Затова станете ми поръчители пред Критон за про-
тивоположното на онова, за което той ми поръчи-
телствуваше пред съдиите. Той в същност ми по-
ръчителствуваше, за да продължа да пребивавам
тук. А вие ми поръчителствувайте, че няма да про-
дължа да пребивавам, след като умра, ами ще си
ида. Направете го, за да може Критон да понесе
e по-леко, а не като види да горят или закопават
тялото ми, да изпита негодувание все едно, че с
мене става нещо страшно, и за да не твърди по
време на погребението, било че се излага, било че
се изнася, било че се закопава Сократ. Защото
бъди сигурен, отлични ми Критоне, рече Сократ,
че когато нещо не се назовава добре, грешката е
не само спрямо езика. Тя влече някаква вреда и
на душите. Та трябва да си спокоен и да твърдиш,
че погребваш моето тяло, и да го погребеш тъй,
116 както пожелаеш и най-вече, както според тебе
изисква обичаят."

След тия думи той стана и отиде в една стая
да се измие. Критон ни накара да почакаме и го
последва. Та ние зачакахме, продължавайки да
разговаряме за вече казаното и наново да го раз-
глеждаме. Говорехме също и за величината на не-
щастието, което ни сполиташе, говорехме, като приз-
навахме, че за в бъдеще ще живеем като сираци,
лишени от баща. След като Сократ се уми,
доведоха при него децата му — имаше две малки
момчета и един голям син[88]. Влязоха и роднински-
b те жени. Той поговори с тях в присъствието на
Критон, поръча им, каквото смяташе за нужно.
После накара жените и децата да си идат и дойде
при нас.

И вече слънцето клонеше на залез — доста

време бе прекарал в другото помещение. Та вече
измит, дойде, седна и немного неща каза подир
това, когато дойде служителят на единадесетте,
c застана пред Сократ и рече: „Не мога да те об-
виня, Сократе, в това, за което виня останалите осъ-
дени, че се сърдят и ме проклинат, когато по за-
повед на архонтите им наредя да изпият отровата.
Ти и иначе се показа през цялото време като най-
благородния, кротък и съвършен човек измежду
тия, които са идвали някога тук. И сигурен съм,
че и в тоя момент се сърдиш не на мене, а на ис-
тинските виновници — защото знаеш кои са. Впро-
чем знаеш с каква вест съм дошъл. Сбогом и гле-
дай да понесеш колкото се може по-леко необхо-
d димото!“ И веднага с тия думи се просълзи, обър-
на се и излезе. А Сократ погледна след него и
рече: „Сбогом и на тебе! Тъй ще направя.“ След
това рече на нас: „Колко възпитан човек! През
цялото време ме посещаваше и неведнъж разгова-
ряше с мене. Прекрасен човек! А и сега как бла-
городно се просълзи. Е, хайде, Критоне, да го по-
слушаме. Нека някой да внесе отровата, ако са я
стрили. Ако ли не, нека човекът я приготви!“
e А Критон каза: „Хубаво, Сократе, ама си мис-
ля, че слънцето е още над планините и не е заляз-
ло. Освен това зная, че други осъдени доста къс-
но след нареждането изпиват отровата — като се
нахранят и си пийнат добре, а някои и любов пра-
вят, ако изпитват страст към някого. Затова недей
да бързаш! Има още време.“ А Сократ рече: „На-
вярно, Критоне, тия които го вършат, смятат, че
като го правят, печелят нещо. Но аз естествено
няма да сторя тия работи, тъй като не мисля, че
ще спечеля, ако изпия отровата по-късно, освен че
117 сам на себе си ще стана за присмех, задето се
вкопчвам о живота и го стискам, след като от не-
го вече нищо не ми е останало. Та върви, каза му
той, послушай ме и направи, каквото ти рекох.“

След тия думи Критон кимна на слугата, който
стоеше наблизо. Момчето излезе и като се поза-
бави, дойде с човека, който трябваше да даде от-
ровата — носеше я стрита в чаша. Сократ го по-
гледна и попита: „Добре, отлични мой! Понеже

разбираш от тия работи какво трябва да направя? — Нищо друго, отговори той. Трябва само да
изпиеш чашата и да походиш, докато краката ти
b натежат, а после да легнеш. Тъй отровата ще
подействува.“ И ведно с тия думи поднесе чашата
на Сократ. А той я пое, Ехекрате, твърде благоразположен, без да трепне и без да промени нито
цвета, нито израза на лицето си. Отправи към човека своя обичаен несмутим поглед и попита: „Какво ще кажеш? Може ли да се направи някому възлияние с част от това питие, или не може? — Стриваме толкова, Сократе, колкото смятаме, че е нужно да се изпие. — Разбирам, рече Сократ. Но все
пак да се помолим на боговете навярно и може, и
c трябва, за да е щастливо преселването ни оттук
там. Това именно се моля и аз и нека да стане тъй!“
И веднага след тия думи изпи чашата съвсем леко
и спокойно.

До тоя момент повечето от нас бяха горе-долу в състояние да си удържат сълзите. Но като видяхме, че пие и че вече е изпил чашата, не можахме повече да се сдържаме. И на мене самия ми рукнаха сълзите с такава сила, че си закрих лицето. Заоплаквах не него, а своята участ, себе си, лише-
d ния от такъв другар. Критон, понеже още преди
мене не успя да си задържи сълзите, стана и излезе. Аполодор и през цялото време до тоя момент не преставаше да плаче, а тогава започна и с глас да се вайка, да негодува и кого ли от присъствуващите не съкруши с изключение, разбира се, на самия Сократ. А той рече: „Чудни хора, какво правите! Ами аз най-вече затова отпратих жените, за да не изпаднат в подобна грешка. Защото съм чувал, че когато човек умира, трябва да се говорят хубави
e неща. Хайде, успокойте се и бъдете по-твърди!“
При тия думи се засрамихме и възпряхме плача си.

А той походи и като каза, че краката му натежават, легна по гръб. Защото човекът поръча така. Той се допря до него и като мина известно време, огледа му стъпалата и краката. После го натис-
118 на силно по стъпалото и попита дали усеща.
Сократ каза, че не. А после го натисна по
колената и тъй, отивайки нагоре, ни показва-

ше, че изстива и се вкочанясва. И като продължаваше да го опипва, каза, че когато студът достигне до сърцето, тогава ще си отиде. И вече беше изстинал докъм корема, когато се откри — беше си закрил лицето, и промълви това, което в същност беше последната му дума: „Критоне, рече, дължим петел на Асклепий[90]. Дайте му го, не забравяйте!“ „Добре, ще го направим, каза Критон. А нещо друго да ни кажеш?“ На този негов въпрос не отговори повече нищо. Не мина много време, трепна и човекът му откри лицето — погледът му не мърдаше. Като видя това, Критон му затвори устата и очите.

Та така умря нашият другар, Ехекрате, мъж, за когото можем да кажем, че беше най-добър, а и най-умен и най-справедлив измежду тия, които познавахме на онова време.

ПИРЪТ

Аполодор и негов приятел. Главкон. Аристодем, Сократ, Агатон, Федър, Павзаний, Ериксимах, Аристофан, Алкивиад. — Диотима.

Въведение. Събитието се предава от втора ръка

172 Аполодор: Струва ми се, че съм добре подготвен, за което ме питате.[1] Понеже завчера се случи да се качвам от къщи, от Фалерон, към града, един от моите познайници ме видял отзад и отдалеч ме повика, като при това се пошегува[2]:

— Фалеронецо, ми вика, ей ти, Аполодоре, няма ли да почакаш!

И аз се спрях и го почаках.

— Аполодоре — ми каза той, — съвсем наскоро те търсех да те разпитам за угощението, дето са се били събрали Агатон, Сократ, Алкивиад и оста-
b налите присъствуващи и какво са говорили за любовта. И един друг ми разказа, според както го бил чул от Феникс[3], сина на Филип, но ми каза, че и ти си знаел. Той обаче не можа да ми каже нищо точно. Така че ти ми разкажи, понеже ти най-много имаш право да предадеш думите на другаря си. Но преди това ми кажи, рече той, ти лично участвувал ли си в тази сбирка или не?

И аз му отвърнах:

c — Твоят човек, изглежда, не ти е разказал съвсем нищо точно, щом смяташ, че тази сбирка, за която ме питаш, е станала наскоро, та и аз да съм бил там!

— Действително мислех.

— Отде накъде, Главконе?[4] — казах. Не знаеш ли, че от много години Агатон не е в Атина[5], а пък откакто аз общувам със Сократ и съм взел присърце да знам какво говори или върши всеки ден,

няма още и три години? Преди това обикалях, където ми попаднеше, и си въобразявах, че върша
173 нещо кой знае какво, по-нещастен от когото и да било, не по-малко нещастен, отколкото си ти сега, понеже смяташ, че трябва да вършиш всичко друго, а не и да се занимаваш с философия.

— Не се подигравай — ми отвърна той, ами ми кажи кога стана това събиране.

— По времето, когато сме били още деца, му рекох, когато Агатон получил първа награда за първата си трагедия — именно на следния ден след жертвоприношението, което направил заедно със своите хоревти в чест на победата.

— В такъв случай много отдавна, както изглежда — рече той. Но кой ти разказа? Да не би лично Сократ?

b — Не Сократ, в името на Зевс, отвърнах аз, но същият, който и на Феникс — беше един Аристодем, от Кидатенеон, дребничък човек, вечно бос. Той присъствувал на това събиране като един измежду най-горещите почитатели на Сократ по тези времена, както ми се струва. Впрочем аз попитах и Сократ за някои неща, които чух от него, и той потвърди, че така било, както Аристодем ми го разказа.

— Впрочем защо не ми повториш разказа му? Тъй както вървим, пътят за града е съвсем удобен и за говорене, и за слушане.

Така вървяхме и същевременно си приказвахме
c за тия работи, така че, както ви казах в началото, аз съм отлично подготвен по въпроса. Ако трябва следователно и на вас да повторя този разказ, трябва да го направя. А и без това, когато сам говоря за философия или други слушам да говорят, освен ползата, която мисля, че извличам, изпитвам лично едно несравнимо удоволствие. А когато присъствувам на други разговори, особено каквито водите вие богатите и търговците, и на мен ми става неприятно, и вас, моите другари, съжалявам, че си въобразявате, че вършите нещо кой знае какво, а нищо не вършите. А може би вие от своя
d страна ме смятате за нещастен и допускам, че вие мислите право; но че вие сте нещастни, аз не го допускам, а съм убеден.

Приятелят: Винаги си си същият, Аполодоре — винаги порицаваш и себе си, и другите и ми се струва, че ти чисто и просто смяташ всички за нещастни освен Сократ, като започваш със себе си. И откъде си могъл да получиш прозвището „благ“[6], лично аз не знам: в думите си си винаги такъв — беснееш и към себе си, и към другите с изключение на Сократ!

e Аполодор: Драги приятелю, явно е, че щом мисля така и за себе си, и за вас, съм луд и побъркан.

Приятелят: Не подхожда да спорим сега за тези работи, Аполодоре, ами направи това, което поискахме от теб, а не нещо друго — разкажи ни какви са били речите им.

Аполодор: Горе-долу следните — но по-добре да се опитам да ви разкажа и аз отначало, как-
174 то той ми го разказваше.

Разказът на Аристодем

Сократ и Аристодем отиват у Агатон

И така каза ми, че срещнал Сократ и умит, и обут със сандали — нещо, което рядко правел,[7] и го попитал къде отива в такъв красив вид.

— На вечеря у Агатон, отговорил той. Понеже вчера се ужасих от тълпата и се изплъзнах от церемонията по случай победата му, но обещах да присъствувам днес — затова именно съм се направил красив, за да ида красив при красив. А ти, до-
b бави той, какво ще речеш да дойдеш некакнен на вечеря?

Аз му отвърнах:

— Така, както ти речеш.

— Върви с мен в такъв случай, за да преправим поговорката в смисъл, че „добрите отиват на ядене у добрите по своя воля“[8]. И Омир, изглежда, не само я е променил, но и се е подиграл с нея, понеже, характеризирайки Агамемнон като изключително добър във военното дело, а пък Менелай ка-
c то „слаб воин“,[9] е представил Менелай да иде на угощението, дадено от Агамемнон след жертвопри-

ношението, което направил — един по-долен човек да идва при по-добър, без да бъде поканен.[10]

Като чул това, Аристодем казал:

— Страхувам се, Сократе, че и аз ще ида неканен на угощение не според теб, а според Омир — един прост човечец при учен мъж.[11] Така че, като ме водиш, виж какво оправдание ще намериш, по-

d неже аз няма да призная, че съм дошъл неканен, но че ти си ме поканил.

— *„Двама вървейки, единият пред другия...“*,[12] отвърна Сократ, ще се посъветваме какво ще кажем. Сега да вървим.

Като си разменили горе-долу такива думи, тръгнали да вървят. По пътя Сократ си мислил нещо и започнал да остава назад[13] и понеже Аристодем се спирал да го чака, Сократ му казвал да върви напред. Когато Аристодем се озовал при къщата

e на Агатон, заварил вратата отворена и тук му се случило нещо забавно. Отвътре веднага изтичал да го посрещне един роб и го завел, където другите вече се били настанили по леглата[14] и се канели да почнат вечерята. Веднага щом го видял, Агатон извикал:

— Аристодеме, съвсем навреме пристигаш, че да вечеряш с нас. Ако си дошъл за друго, остави го за друго време, че и вчера те търсих да те поканя, но не можах да те видя. Но как тъй не ни водиш Сократ?

Аз се обърнах и виждам, че Сократ съвсем не върви след мен, така че трябваше да обясня, че сам аз съм дошъл със Сократ, поканен тук на вечеря от него.

175 — И добре си направил, казал Агатон. Но той къде е?

— Той току-що вървеше зад мен и аз самият се чудя къде би могъл да се дене.

— Момче,[15] казал Агатон на един роб, иди да погледнеш и да доведеш Сократ! А ти, Аристодеме, се възлегни при Ериксимах.

Докато един роб му миел краката, за да си заеме мястото на леглото, друг един от робите дошъл и съобщил:

— Тоя Сократ се е върнал и стои при входа

на съседите, аз го викам, но той не ще да влезе.

— Небивалици говориш, казал Агатон, иди го повикай и да не си го изпуснал!

b Аристодем казал:

— В никакъв случай — оставете го. Той си има този навик — понякога се отстрани и стои, където се случи. Тук ще е съвсем скоро, както мисля. Така че не го закачайте, ами го оставете.

— Така трябва да постъпим, щом мислиш, рекъл Агатон. А пък вие, момчета, почнете да поднасяте на нас останалите. Поставяйте ни напълно каквото бихте искали, след като никой не ви надзирава, което аз никога не съм и вършил. Така че
c смятайте, че и аз, и останалите сме поканени от вас на вечеря и ни обслужвайте така, че да ви похвалим.

След това те почнали да вечерят, а Сократ все не идвал. Агатон често искал да прати да го викат, но Аристодем не давал. Най-после дошъл, като се забавил не толкова дълго, колкото обикновено, но все пак по средата на вечерята.

d — Тук, Сократе, разположи се при мен, му извикал Агатон — той заемал сам крайното легло, — за да вкуся, докосвайки се до теб, от мъдростта, която ти е дошла във входа. Понеже е ясно, че ти си я открил и тя е у теб — иначе ти не би тръгнал.

Сократ седнал и казал:

— Добре би било, Агатоне, ако знанието би било такова нещо, че да тече от по-пълното към по-празното, ако се докоснем един до друг, както водата в чашите тече по вълнен конец от по-пълната
e та в по-празната. Ако такова качество има и знанието, аз високо ценя мястото си до теб, понеже мисля, че ще се напълня от теб с много и то хубаво знание. Понеже моето е някакси просто или дори съмнително, като някакъв сън е, а твоето е и бляскаво, и силно преуспяващо — още в твоята младост то завчера така силно блесна и повече от трийсет хиляди елини станаха свидетели на неговата проява!

— Подиграваш се, Сократе, рекъл Агатон. По този въпрос — за твоето и моето знание — ние ще се съдим с теб малко по-късно, като вземем за съ-

дия Дионис,[15а] а сега най-напред се обърни към вечерята.

176 След като Сократ се възлегнал и вечерял, а също така свършили вечерята си и останалите,

Тема на разговорите: възхвала на Ерос

продължи разказа си Аристодем, те направили възлияние, изпели възхвала на бога[16] и извършили останалите обичаи, след което вече пристъпили към пиенето. Тогава Павзаний подхванал да говори приблизително така:

— Е добре, мъже, как най-леко можем да понесем пиенето? За себе си мога да кажа, че действително ми е много тежко от вчерашното пиене и имам нужда малко да си отдъхна. Мисля, че така е и с повечето от вас, понеже бяхте вчера и вие.
b Така че вижте как най-леко бихме понесли пиенето.

На това Аристофан казал:

— Имаш право, Павзаний, да гледаме по всякакъв начин да пием леко, че и аз съм от тия, които се натопиха вчера.

При тези им думи Ериксимах, синът на Акумен, рекъл:

— Действително имате право. Но аз искам да чуя още един от вас. Как се чувстваш, Агатоне, имаш ли сили за пиене?

c — Не, отговорил той, и аз нямам никакви сили.

— Късмет имаме, както изглежда, рекъл Ериксимах, и аз, и Аристодем, и Федър, и тези тук, ако вие, най-страшните пиячи, сега се отказвате — понеже нас никога не ни бива. Сократ го поставям извън сметката — той може и едното, и другото, така че както и да постъпим, той ще е все доволен. Понеже ми се струва, че никой от присъстващите не е разположен към пиене на много вино, може би аз, говорейки какво наистина е пиянството, бих изглеждал по-малко неприятен. Че за хората
d пиянството е нещо лошо, това, мисля, ми е станало съвършено ясно от медицината. И нито аз бих искал да се увлека в пиенето с охота, нито бих съветвал другиго, особено пък ако е още махмурлия от предния ден.

— Действително, го прекъснал Федър от Миринунт, аз обикновено ти вярвам, особено ако говориш по медицински въпроси, но сега и другите, ако добре си помислят, ще се съгласят с теб.

e След тези думи всички се съгласили да не прекарват днешното събрание в пиянство, но така да пият за удоволствие.

— Понеже е решено, казал Ериксимах, всеки да пие колкото би искал и да няма никаква принуда, предлагам да отпратим флейтистката, която току-що влезе — нека си свири сама или, ако иска, нека посвири на жените вътре, а ние да прекараме днешната вечер в разговори. И какви да бъдат те, бих могъл, ако искате, да ви предложа.

177 Всички заявили, че искат и го молят да предложи. И тъй Ериксимах казал:

— Ще започна както Еврипидовата Меланипа:[17] *„не са мои думите"*, които ще произнеса, но на нашия Федър. Федър постоянно се възмущава пред мен: „Не е ли ужасно, Ериксимахе, че на някои други богове са съчинени от поетите химни и песни, а на Ерос, един толкова могъщ и велик бог, никой от толкова велики поети никога не е написал никаква възхвала? Ако искаш пък, по-
b гледни добрите софисти — те пишат възхвали в проза за Херакъл и за други, както отличният Продик[18]. И това не е толкова за учудване, защото съвсем наскоро попаднах на една книга на един учен мъж, в която се произнасяше чудесна възхвала на солта, колко била полезна, а ще видиш и много други такива неща възпети. За таки-
c ва сюжети са проявили голяма ревност, а до ден днешен никой човек не се е осмелил да възпее Ерос достойно. Така да е пренебрегнат един такъв велик бог!" Мисля, че Федър има право да говори така. Така че аз искам и да окажа на Федър подкрепа, и му доставя удоволствие и едно-
d временно смятам за подходящо в настоящия момент ние тук да почетем тоя бог. Ако и вие споделите моето мнение, то ще имаме достатъчна възможност да прекараме времето в речи. На мнение съм всеки от нас да произнесе възхвала на Ерос, колкото би могъл най-хубава, поред отляво на-

дясно, като започне пръв Федър, понеже той е и пръв по ред, и същевременно на него принадлежи темата на разговора ни.

— Никой няма да гласува срещу твоето предложение, Ериксимахе, се обадил Сократ. Понеже не бих го отхвърлил нито аз, който твърдя, че не разбирам от нищо друго освен от това, което се отнася до любовта, нито, мисля, Агатон и Павза-
e ний, още по-малко пък Аристофан, чиито занимания са свързани само с Дионис и Афродита, нито пък някой от другите, които виждам тук. Разбира се, ние, които сме разположени накрая, не сме поставени наравно с предходните, но ако те биха казали достатъчно, и то по хубав начин, това ще ни стига. Но на добър час — Федър да започне с прославата си на Ерос.

И всички други се изказали в този смисъл и се присъединили към Сократовото предложение.
178 Разбира се, нито Аристодем си спомняше напълно всичко, което всеки един казал, нито пък аз си спомням всичко, което Аристодем ми разказа, но главното. И това, което сметнах, че заслужава да се запомни, него ще ви разкажа от речта на всеки от участниците.

Първа част

Речта на Федър: мит и традиция

И така, каза Аристодем, пръв говори Федър, който започна някъде оттам, че Ерос бил велик бог и предмет на учудване от страна и на хора, и на богове по много причини, особено във връзка с произхода му.

b Понеже да си пра-прастар бог, това е почетно нещо — каза той. А доказателство за това е, че не съществуват родители на Ерос, нито пък се посочват от някого бил той обикновен човек, бил поет. Хезиод предава, че в началото е възникнал Хаосът,[19]

а пък след това
широкогърдата Земя (Гея), всякога сигурно
седалище на всичко, и Ерос..[20]

Следователно според него след Хаоса възникнали тези две неща, Земята и Ерос. А Парменид говори за рождението му:

Най-пръв от всички богове (богинята) създаде Ерос.[21]

c С Хезиод е съгласен и Акузилай.[22] По този начин от всички страни се потвърждава, че Ерос е прапрадревен бог.

И като най-древен той е причина на най-големи блага за нас. Понеже аз не мога да посоча, че съществува по-голямо благо за един младеж от благороден влюбен, а за влюбения — любимо момче. Това, което трябва да ръководи през целия им живот хората, които искат да живеят хубаво, него не могат да го докарат с такъв успех нито роднинство, нито почести, нито богатство, нито нищо друго както любовта. И аз сега казвам: какво е това
d нещо? — Да се срамуваме от лошите неща и да се стремим към красивите. Понеже без тях не е възможно нито държава, нито отделно лице да върши големи и красиви дела. Затова аз твърдя, че ако мъж, който обича, се разбере, че постъпва лошо или че поради страхливост не се отбранява срещу нанасяно му от другиго зло, не ще страда така силно нито ако разбере баща му, нито другар, нито някой друг, както ако го разбере любимото момче. Същото е и с обичаното същество —
e то се срамува преди всичко от влюбените в него, ако го видят в някаква лоша постъпка. Така че ако би имало някакво средство да се създаде град или войска от влюбени и любимите им, те биха ги управлявали отлично, избягвайки всичко грозно и
179 съревновавайки се в това помежду си. И ако биха воювали с други, такива хора, макар и малко на брой, биха излезли победители, така да се каже, над всички. Един влюбен мъж би приел далеч по-малко да бъде видян от любимото си момче, било че напуща бойния ред, било че захвърля оръжието, отколкото от всеки друг и би предпочел пред това стократна смърт. А пък да изостави любимеца си или да не му помогне, когато се намира в опасност — няма да се намери такъв подлец, когото

сам Ерос да не ентусиазира към доблест, така че да
стане равен на най-големия по природа храбрец.
b Чисто и просто това, което казва Омир, че бог
„вдъхнал храброст"[23] на някои от героите, това Ерос
прави да става чрез него с влюбените.

И единствено влюбените желаят да умрат за
другия и това е не само при мъжете, но и при же-
ните. Достатъчно доказателство за това твърдение
пред гърците е Алкестида, дъщерята на Пелиас:
тя единствена пожела да умре вместо мъжа си, ма-
c кар че той имал и баща, и майка. Тях тя дотолкова
надминала в обичта поради любовта си, така че
показала, че те са чужди на сина си и близки са-
мо по име. Тази й постъпка се видяла толкова кра-
сива не само на хората, но и на боговете, че от
множината извършили много и хубави постъпки бо-
говете са дали на няколко, които се броят на пръс-
ти, този дар — душата им да се върне от подзем-
ното царство,[24] те са пуснали да се върне нейната
d душа, възхитени от постъпката ѝ — дотолкова и
боговете почитат и усърдието в любовта, и добро-
детелта. А Орфей, сина на Ойагър,[25] те отпратили
от подземното царство с празни ръце — те му по-
казали призрака на жена му, за която дошъл, но
самата нея не му дали, понеже смятали, че като
певец-китарист е изнежен и няма смелост да умре
за любовта си като Алкестида, но измислил начин
да влезе жив в подземното царство. Затова имен-
но го и наказали, и направили да бъде умъртвен
e от жени, не го почели като Ахил, сина на Тетида,
да го пратят на Островите на блажените[26]: Ахил
узнал от майка си, че ако убие Хектор, ще загине,
а ако не го убие, ще се върне в къщи и ще завър-
ши живота си в старост. Въпреки това той се осме-
лил да помогне на влюбения в него Патрокъл и да
отмъсти за него и не само да умре за него, но и да
180 го последва в смъртта. Боговете се възхитили из-
вънредно много от тази му постъпка и му оказали
изключителна почит, че така високо ценял влюбе-
ния в него. А Есхил празнослови, като твърди, че
Ахил бил влюбен в Патрокъл[27]. Ахил е бил по-
красив не само от Патрокъл, но и от всички други

герои и освен това, както казва Омир[28], и много по-млад, понеже бил още без брада. Боговете действително ценят извънредно тази добродетел в
b любовта, но те все пак повече ценят, възхищават се и възнаграждават, когато любимият обича по-силно влюбения, отколкото когато влюбеният обича предмета на своята любов — понеже влюбеният е нещо по-божествено от любимия, тъй като е боговдъхновен. Затова те са почели и Ахил повече от Алкестида, като са го пратили на Островите на блажените.

Това са моите основания да твърдя, че между боговете Ерос е и най-стар, и най-достопочтен, и притежаващ най-голяма сила да даде на хората добродетел и щастие и в живота, и в смъртта.

Речта на Павзаний

c Такава била приблизително речта на Федър, а пък след Федър говорили и други, но Аристодем не можеше да си спомни твърде думите им. Тях той ги отмина и разказа речта на Павзаний.

— Според мен, Федре, предметът на нашия разговор не беше поставен добре — просто да възхвалим Ерос. Ако съществуваше един Ерос — добре, но не съществува само един. И при положение, че той не е един, по-правилно е най-напред да се каже кой Ерос именно трябва да се хвали. Затова аз
d ще се опитам да поставя правилно въпроса, като първо определя кой Ерос трябва да хвалим, а след това да произнеса достойна за бога възхвала.

Двата Ероса

Всички знаем, че има ли Афродита, има и Ерос. И ако Афродита беше една, един щеше да бъде и Ерос. Но понеже в същност те са две, и Еросите трябва да са два. А как тези богини да не са две? Едната, струва ми се, е по-стара, няма майка и е дъщеря на Небето, която именно наричаме Небесна, другата е по-млада, дъщеря на Зевс и Диона, и която наричаме Простолюдна.[29] Така че и Ерос, който е помощник на пър-
e вата, следва да наричаме Небесен, а помощника на втората — Простолюден. Разбира се, че ние

трябва да възхваляваме всички богове,[30] но аз ще се опитам да определя какви са чертите на всеки от двата Ероса.

При всяко действие нещата стоят така: взето самó по себе си, то не е нито красиво, нито грозно.
181 Каквото сега в момента ние правим — пием ли, пеем ли, разговаряме ли — нищо от това, взето самó по себе си, не е красиво. То става такова или не според начина, по който би се извършило: ако се върши красиво и правилно, то става красиво, в противен случай е грозно. Така е следователно и с любовта и не всеки Ерос е красив и достоен за възхвала, но който красиво подбужда към любов.

Свързаният с Простолюдната Афродита Ерос е наистина низш и се проявява в каквото му се слу-
b чи. Той е именно, който се проявява в любовта на хората с низка природа. Най-напред такива хора обичат жени не по-малко от момчета, на второ място, те обичат повече тялото, отколкото душата им, и най-после обичат такива, които са по възможност най-глупави, понеже гледат само действието, а не ги е грижа дали то е красиво или не. Оттук и резултатът на тяхното действие — еднакъв шанс има да се случи добър или лош. Такава любов идва именно от богинята, която е и по-млада от другата, и поради своя произход има и от женското, и
c от мъжкото начало. А Небесната Афродита, първо, няма дял от женското, а само от мъжкото начало — това е то любовта към момчета,[31] и, второ, като по-стара тя е чужда на невъздържаността. Поради това именно вдъхновените от този Ерос се обръщат към мъжкия пол, предпочитайки го като по-силен по природа и надарен с повече ум. И в самия този акт на любов към юношите би могло да
d се познаят тези, които се движат изключително от този Ерос: те не се влюбват в момчета преди у тях да почне да се проявява сериозно разумът, а това е времето, когато почва да им покарва брада. Тези, чиято любов започва по това време, те, мисля, са готови да останат и живеят заедно цял живот, а не да се възползуват от наивността на един младеж и да го излъжат, да се подиграят с него и вед-

нага да хукнат по друг. Дори със закон трябва да
се забрани любовта към деца, за да не разходват
e много сила за нещо неизвестно, а неизвестно е къ-
де ще избият накрая децата — в добро или в зло
както душевно, така и телесно. Действително, из-
дигнатите хора сами си поставят този закон добро-
волно, но това трябва да бъдат принудени да вър-
шат и простите, както им забраняваме, доколкото
можем, да имат любов със свободни жени.[32] Те са
182 причина да се появи укорът, че изобщо е позорно
да се отстъпва на любовта на поклонник, както ня-
кои се осмеляват да говорят, а те го говорят, като
имат пред очи именно тях, с тяхната нетактичност
и несправедливост, понеже всяко нещо, което не се
върши прилично и законно, с право би заслужило
укор.

Различни нрави

Естествено лесно можем
да разберем законите за
любовта в останалите гра-
дове, понеже те са определени ясно, докато у нас
нещата стоят сложно. В Елида, да кажем, в Лаке-
b демон или в Беотия и изобщо там, където няма из-
кусни оратори, чисто и просто е прието като нещо
хубаво младежите да оказват благосклонност към
влюбения и никой не би казал — нито млад, нито
стар, — че това е нещо грозно. Това е, мисля, за
да не би, ако се опитат да убеждават младежите —
понеже не могат добре да говорят, — да изпаднат в
трудно положение. А в Йония и у всички други,
които се намират под властта на варвари,[33] това се
смята за нещо грозно. У варварите това се смята
за срамно, също както любовта към знанието и
любовта към гимнастическите упражнения, поради
тираническия начин на управление — не е в инте-
рес на управниците, мисля, у поданиците им да се
c раждат високи помисли, нито пък здрави приятел-
ства и общувания, което обикновено създава наред
с всичко друго и любовта най-вече.[34] Това го из-
питаха на гърба си и нашите тирани: любовта на
Аристогейтон към Хармодий и здравата привърза-
ност на Хармодий към него унищожиха тяхната
власт.[35] Така там, където благосклонността към
d влюбения е квалифицирана като нещо позорно, то-

ва се дължи на низостта у създателите на това мнение — както на деспотизма на управниците, така и на страхливостта на поданиците им. А където просто ей така се смята за нещо хубаво, то е поради леност на душата у създателите на това мнение.

Етичният проблем

В Атина обаче нещата са установени много по-добре, отколкото у тези народи, но в замяна на това пък, както казах, не е лесно да бъдат разбрани, ако се вземе пред вид каквото се говори — че е по добре човек да обича явно, отколкото тайно, и то предимно най-благородни и издигнати, макар и да са по-грозни от другите; че освен това влюбеният намира от страна на всички чудесно насърчение като човек, който не
e върши нищо позорно, и неговият успех се смята за нещо хубаво, а неуспехът му за позорно; и освен че одобрява стремежа му към успех нашият обичай е предоставил на влюбения възможността да се хвали с чудноватите постъпки, които върши и каквито, ако се осмели да върши при преследването на някаква друга цел освен тази, биха му до-
183 карали най-големите укори:[36] ако например в желанието си да получи пари от някого, или да заеме обществена длъжност, или да получи друга някаква власт, той би желал да постъпва така, както влюбените към своите любимци да умоляват и коленичат, да им се кълнат в любовта си и да стоят пред вратите им, да искат да им робуват по начин, какъвто никакъв роб не би приел, той би бил възпиран да не постъпва така и от приятели, и от не-
b приятели — едните с укорите си, че е мазник и подлец, другите със съветите си че се срамуват заради него;[37] а ако влюбеният върши всичко това, то му придава очарование и обичаят му го позволява без укор, като че ли върши нещо прелестно! Но което е най-страшното, според общоразпространеното твърдение — единствено на такъв човек боговете могат да простят, че е престъпил клетвата си; нямало, казват, любовна клетва. Та-
c ка и богове, и хора са дали пълна свобода на влюбения, както е според тукашния обичай, така че

по този начин би могло да се заключи, че в този
град се смята за прекрасно и да се обича, и да се
стане приятел на влюбен. Но когато родителите
определят на децата си надзорник,[38] за да не им
позволява да разговарят с влюбените в тях и това
е било наредено на надзорника, а връстници и дру-
гари, ако забележат подобна постъпка, го упрек-
d ват, а пък по-старите от своя страна не възпират
упреците и не се карат на такива деца, че не го-
ворят право — ако се погледне към тези факти, ще
се заключи обратното, именно че подобни любов-
ни връзки се смятат у нас за нещо най-позорно.
А в същност нещата стоят според мен така. Те
не са така прости, както казах в началото — само
по себе си едно нещо не е нито красиво, нито гроз-
но, но то е красиво, ако се върши по красив начин
и грозно, ако се върши по грозен начин. Така че
грозно е да се проявява благосклонност към поро-
чен човек по порочен начин, а хубаво е — към чес-
тен човек по красив начин. А порочен е оня влю-
бен от простолюдието, който обича тялото повече
e от душата. Той не е постоянен, тъй като не е влю-
бен в едно постоянно нещо: с увяхването на цве-
тето на тялото, което именно обича, *„той литва и
изчезва“*,[39] посрамил многото си думи и обещания. А
влюбеният в моралните качества остава влюбен
184 цял живот, понеже се е слял с нещо трайно. Тези
хора именно нашият обичай изисква да изпитваме
добре и хубаво и към едните да се проявява бла-
госклонност, а другите да се избягват. Поради то-
ва той препоръчва на едните да преследват, а на
другите да бягат и като председател на едно със-
тезание той иска да изпита от коя от двете катего-
рии е както влюбеният, така и обичаният. Така
поради тази причина се смята за грозно, първо,
бързо да се предадеш, да няма време, което се
смята, че изпитва най-добре повечето неща; второ,
грозно е да се предадеш за пари или за полити-
b ческа власт, независимо дали притеснен от нещас-
тие си се стреснал и не си могъл да издържиш,
или пък че не си презрял да те облагодетелстват
с пари или с политически успехи. Понеже нищо от
това не може да се смята за сигурно и трайно, не-

зависимо че от това не се ражда благородно приятелство.

Така, според както е прието у нас, един-единствен път остава за обичания, ако мисли да проявява благосклонност към влюбения в него. А у нас е прието следното: както в случая с влюбените, в каквото и робство да се поставят доброволно спрямо любимеца си, не трябва да има ласкателство
c или нещо позорно, така и тук остава едно единствено доброволно робство, в което няма нищо позорно — то е, което има за цел добродетелта. У нас действително е прието, ако някой иска да се привърже към някого с намерението да стане чрез него по-добър било в областта на някакво знание, било в някаква друга област на добродетелта, такова доброволно робство да не се смята за грозно и за ласкателство. Тези два наши обичая трябва несъмнено да се обединят в едно — този, който се отнася до любовта към момчета, и този, който се
d отнася до знанието и до другите области на добродетелта, ако благоволението на любимеца към влюбения в него има за цел моралното издигане на любимеца. Когато влюбен и любимец стигнат в унисон до това схващане, всеки един, съобразявайки се със засягащото го правило — единият, помагайки в каквото и да е на любимеца си, който му отдава благоволението си, би му помагал с оглед на справедливостта, а другият, служейки на наставника си, който му дава знание и го учи на добродетел, би му служил в каквото и да е също тъй с оглед на справедливостта; ако единият е способен да му помогне да придобие разумност и останалите добродетели, а другият се стреми да полу-
e чи възпитание и знание във всичко останало — тогава именно, в съчетаването в едно на тези две правила, единствено тогава благоволението на любимеца към поклонника му е нещо красиво; в друг случай — решително не! При това положение няма нищо позорно човек да бъде излъган, докато при всички други — излъган ли е човек или не, това му
185 носи позор. Ако например някой отдава благоволението си на един поклонник, смятайки го за богат, заради богатство и се излъже, не получи пари, по-

неже поклонникът му се окаже беден, това не е
по-малко срамно; понеже такъв младеж си показ-
ва характера, че за пари би угаждал на когото и
да е в независимо какво, а това не е хубаво нещо.
По същата логика, ако един младеж отдаде бла-
говолението си на някого, смятайки го за добър, и
с намерението чрез това приятелство да стане по-
добър той самият и се излъже, понеже поклонни-
b къз се окаже лош човек и не притежаващ добро-
детел, такава заблуда има в себе си красота; по-
неже той също така е показал по отношение на се-
бе си, че всяко нещо е вземал напълно присърце,
заради добродетелта и да стане по-добър, а това
пък вече е най-прекрасното от всичко. По този на-
чин, да се оказва благоволение на влюбен за добро-
детел е изцяло красиво нещо. Този е Ерос, който
е свързан с Небесната богиня и той е Небесен, той
е извънредно ценен и за държавата, и за отделни-
те лица, понеже изисква да проявяват голяма гри-
c жа към добродетелта както самият влюбен, така
и любимецът. Всички други Ероси са свързани с
другата богиня — Простолюдната.

Това, Ферде, мога, без да съм се готвил, да до-
бавя към твоите думи по въпроса за Ерос.

Промяна на реда на говорещите

Като престанал Павза-
ний — софистите ме учат
да употребявам такива
алитерации,[40] — Аристо-
дем каза, че трябвало да говори Аристофан, но
преял ли бил или поради нещо друго започнал да
d хълца и не му било възможно да говори; затова се
обърнал към лекаря Ериксимах, който заемал
мястото до него:

— Ериксимахе, справедливостта изисква или да
ми спреш хълцането, или да говориш преди мен
докато престана.

— Ще направя и двете, отвърна Ериксимах. Аз
ще взема реда ти и ще говоря, а след като спреш
да хълцаш, ще вземеш думата. Но докато аз го-
воря, спри да дишаш, ако обичаш, малко по-про-
дължително време и хълцането ти ще престане;
e не престане ли, направи гаргара с вода; окаже ли
се хълцането упорито, вземи нещо такова, с което

да си погъделичкаш носа, кихни, и като направиш това един-два пъти, ще ти мине.

— Ти почни да говориш, каза Аристофан, а аз ще направя това.

Речта на Ериксимах

— Понеже Павзаний започна речта си добре, каза Ериксимах, но не я за-
186 върши по задоволителен начин, мисля, че е необходимо аз да се опитам да ѝ придам завършеност. Че Ерос е двоен, мисля, добре е определено. Но че това се отнася не само до душата на хората спрямо хубави момчета, но и до много други неща и в другите области — и до тялото на всички живи същества, и до това, което расте в земята, и, така да се каже, до всичко съществуващо, струва
b ми се, че това заключение се налага от медицината, от моето изкуство,[41] колко велик, и чуден, и свързан с всичко е този бог и в човешката, и в божествената област.

Ерос и медицината

Ще започна с медицината, за да покажем уважението си към това изкуство. Природата на телата съдържа този двоен Ерос. Здравето и болестта в едно тяло са две различни и неподобни състояния и в това всички са съгласни. А неподобното се стреми и обича неподобното; така че в здравото тяло Ерос[42] е един, а в болното — друг. Както току-що Павзаний казваше, че е нещо хубаво да се проявява благосклонност към добрите хора, а грозно — към разпусна-
c тите, същото е и с тялото: хубаво е и трябва да се проявява благосклонност към добрите, здрави начала в тялото и това е, което наричаме медицина, а грозно е и не трябва да се проявява благосклонност към лошите и болезнени начала, ако действително някой иска да бъде истински лекар. Понеже медицината, накратко казано, е наука за прояви на любов в тялото към изпълване и изпразване; и
d който може да различи хубавия и грозния Ерос, той е отличен лекар; а който извършва промени, да докара в тялото вместо единия другия Ерос, и в което тяло няма Ерос, а трябва да се внедри

и той знае да постигне този резултат, или пък да отстрани съществуващия — този човек би бил отличен майстор. Защото той трябва да съумее да установи приятелство именно между тези елементи в тялото, които са най-враждебни помежду си и да ги накара да се обичат взаимно; а най-враждебни са най-противоположните: студено и топло,[42a] горчиво и сладко, сухо и мокро и всичко от
e този вид. С умението си да внуши любов и съгласие между тези враждебни начала нашият прадед Асклепий, както твърдят тук присъстващите поети[43] и аз им вярвам, е създал нашето изкуство.

Ерос и музиката

И така медицината, както казвам, се ръководи изцяло от този бог. Съ-
187 щото е и с гимнастиката и земеделието. Що се отнася до музиката, то за всеки, който от малко малко обърне внимание, е съвсем ясно, че и с нея е същото, както при тези изкуства и може би това иска да каже и Хераклит,[44] понеже не се е изразил много сполучливо: *„единството,* казва той, *противопоставяйки се само на себе си, се съединява също както хармонията (съзвучието) при лъка и при лирата"*. Съвсем нелогично е да се твърди, че хармонията е противопоставяне или че тя се състои от елементи, които още се противопоставят. Но мо-
b же би е искал да каже следното, че благодарение на музикалното изкуство от високия и ниския тон, които първоначално се противопоставят, а след това се поставят в съгласие, се получава като резултат хармония — ако високият и ниският тон се намират още в опозиция, не е възможно в никакъв случай да има хармония! Понеже хармонията е съзвучие, а съзвучието е вид съгласие; невъзможно е съгласие от противоположни елементи, докато са още противоположни, а противоположното от своя страна, ако не е в съгласие, е невъзможно да хармонира; както се образува и ритъмът от бърз и бавен елемент, които първоначално са противо-
c положни, а след това са доведени в съгласие. Както по-преди медицината, така и музиката създава съгласие между всички тези елементи, като внед-

рява любов и съгласие помежду им. Така че от своя страна и музиката, що се отнася до хармонията и ритъма, е наука за прояви на любов. В самото съставяне на хармония и ритъм никак не е трудно да различим елементите, отнасящи се до любовта, нито пък че в случая не се касае за два вида любов. Но когато трябва във връзка с чове-
d ка да се използува ритъм и хармония, било като се композира — това именно се нарича „лирична композиция“, **melopoiïa**[45], **— било** като правилно се изпълняват композираните вече лирични песни и размери — това което пък се нарича образование — тук вече се явява трудността и необходимостта от добър майстор. И тук се връщаме към същата идея — че трябва да се оказва благосклонност на хора порядъчни, и то да станат евентуално по-порядъчни, ако още не са такива, и да се пази тяхната любов; тази е именно красивата любов, Небесният Ерос, свързаният с музата Урания[46]
e Ерос. А свързаният с музата Полижния[47] Ерос е Простолюдният, с когото трябва да си служим предпазливо в случаите, когато това би се изисквало, за да получим от него удоволствие, без да причини никаква разпуснатост. Такъв е случаят с нашето лекарско изкуство, където е крайно важно да управляваме желанията си в областта на готварството, та да изпитаме удоволствие, без да се разболеем. Така че и в музиката, и в медицината, и във всички други области както човешки, така и божествени, трябва да сме внимателни, доколкото ни е възможно, към всеки от двата Ероса; тъй като и двата съществуват там.

188

Ерос и астрономията

Понеже и в свързването на годишните сезони присъствуват напълно тези два Ероса, то когато противоположните елементи, за които току-що говорих — горещо и студено, сухо и мокро — при взаимната си среща попаднат на приличния Ерос и ги обхване хармония и разумно съчетаване, тогава те носят плодородна година и здраве на хората и на останалите животни, и на растенията; те не стра-

дат от никаква вреда. Но надделее ли в годишните времена и налети ли с насилие другият Ерос,
b тогава много нещо се унищожава и големи вреди се нанасят; поради това обикновено избухват чумни епидемии и много други различни болести, и по животните, и по растенията — от несъответствието и безредието във взаимоотношенията на такива еротични принципи произлизат слани, град, или ръжда. Тези неща са свързани с науката за движението на звездите и за годишните времена и тя се нарича астрономия.

Ерос и мантиката

Също и всички жертвоприношения и останалото, което е свързано с га-
c дателското изкуство — т. е. общуването между богове и хора — е насочено единствено към запазване и лекуване на любовта. Всякакво неблагочестие обикновено се появява, ако човек не се отдаде на прилична любов, нито почита такава любов и не се грижи за нея във всяко нещо, а тачи другата любов както във връзка с родителите — живи и мъртви, — така и във връзка с боговете. Затова именно на гадателството е възложено да наблюдава любовта и да я лекува; то е творец на приятел-
d ство между богове и хора поради това, че познава кои любовни прояви у хората са свързани с божествения закон и благочестието.

Така многостранна и велика, по-скоро абсолютна сила има изобщо Ерос в своята цялост; но този Ерос, който се проявява в добри дела с благоразумие и справедливост, той има най-голямата сила и ни донася всяко щастие, и ни дава възможност да общуваме и да бъдем приятели и помежду си, и с по-силните от нас — боговете. Може би и аз
e в своята възхвала на Ерос да пропускам много неща, но все пак това е неволно. Но ако съм пропуснал нещо, твое задължение е, Аристофане, да го допълниш. Или пък ако имаш на ум по-друг някакъв начин да възхвалиш бога, хайде, нали и хълцането ти престана.

189

Речта на Аристофан

Аристофан започна да говори:

— И действително преста-на, само че след като почнах да кихам, така че се чудя как едно порядъчно тяло проявява желание към такива шумове и гъделичкания, каквито придружават кихането. Действително хълцането изчезна веднага щом му прибавих кихането.

— Добри ми Аристофане, каза Ериксимах, виж
b какво правиш! Започваш да говориш със шеги и ме принуждаваш да стана пазач на твоята собствена реч, в случай че кажеш нещо смешно, макар да ти е възможно да говориш мирно и спокойно.

— Имаш право, Ериксимахе, отвърна със смях Аристофан, смятай все едно, че нищо не съм казал. Но недей да ме надзираваш, понеже не ме е страх да не би в бъдещата си реч да кажа нещо смешно — това би било успех и обичайно за нашата муза, — но да не би това, което кажа, да ме направи за смях.

— Мислиш, че като си хвърлил, Аристофане,
c стрелата си, ще избягаш. Внимавай много и говори така, като че ще даваш сметка; може би все пак, ако реша, ще ти простя.

— Действително, Ериксимахе, — отвърна Аристофан, аз имам намерение да говоря някакси другояче, а не както вие двамата с Павзаний говорихте. Струва ми се, че в същност хората нямат никаква представа за силата на Ерос, защото, ако имаха, те щяха да му издигнат най-величествени храмове и олтари, да му принасят най-великолепни жертви, а не както сега да не се прави нищо от това за него, а пък то трябва да става преди всичко друго. От боговете той е най-човеколюбиви-
d ят, понеже и им помага, и ги лекува от тези страдания, чието изцеление е може би най-голямо щастие за човешкия род. Така че аз ще се опитам да ви обясня неговата сила, а пък вие ще научите другите.

Митът на Аристофан

Но преди всичко вие трябва да научите каква е човешката природа и през какво е минала. Едно време нашата природа не е била каквато е сега, а друга. Най-напред имало

три човешки рода, а не само два, мъжки и женски,
e както е сега; имало е и трети, който съчетавал в
себе си черти от другите два и от който сега е
останало само името, а самият той е изчезнал; то-
гава именно съществувал един мъжкоженски, ан-
дрогинен[48] род, който и по вид, и по име е имал
общо и с двата други — и с мъжкия, и с женския;
сега тази дума се употребява единствено в обиден
смисъл. На второ място, всеки човек представля-
вал едно цяло — гърбът му бил обѫл, а страните
му били извити в кръг; имал четири ръце и същия
190 брой крака; и лицата му били две, върху кръгъл
врат, напълно еднакви, но тези две лица, располо-
жени в противоположни посоки, принадлежали на
една глава, ушите били също четири, половите им
органи два и всичко друго човек би могъл да си
го представи според вече казаното. Той вървял и
изправен, както ние сега, в която от двете посоки
искал, а когато се спуснел да тича бързо, правел
като акробатите, които си вдигат краката и се пре-
мятат през глава в кръг; и понеже тогава се под-
пирали на осем члена, бързо се движели като коле-
b ло. А тези три рода с тези особености съществува-
ли поради това, че мъжкият род имал произхода
си от Слънцето, женският — от Земята, а този с об-
щите черти на другите два рода — от Луната, по-
неже и Луната има общо и със Слънцето, и със
Земята; естествено, че били овални, и по външен
вид, и по начин на придвижване, поради това че
приличали на родителите си. Те били страшни по
сила и храброст и имали големи стремежи — по-
сегнали дори на боговете и което разказва Омир
за Ефиалт и От, че се заловили да се качат на
c небето,[49] се отнася за онези хора, които искали да
нападнат боговете.

Зевс и останалите богове се събрали на съвет
какво трябва да ги правят и изпаднали в затруд-
нение. Нямало как да ги убият и да заличат рода
им с мълнии, както постъпили с гигантите[50] — ще-
ли да изчезнат отдаваните им от хората почести и
жертвоприношения — нито пък могли да ги оставят
да безчинстват. Зевс много се измъчил докато из-
мислил следното: „Струва ми се, рекъл той, че имам

средство и хората да останат, и безчинствата им да престанат — да станат по-слаби. Сега, рекъл
d той, ще разделя всеки един на две половини, като същевременно ще станат и по-слаби, и по-полезни за нас, поради това че ще бъдат повече на брой. Ще вървят изправени на два крака. А ако се окаже, че и занапред ще безчинстват и не искат да стоят мирни, ще ги разделя още на две, така че ще ходят куцукайки на един крак." Така казал и разделил хората на две, както режат на две ос-
e крушите, за да ги консервират, или пък както разрязват яйцата с косъм.[51] И когото разрязвал, карал Аполон[52] да му обръща лицето и половината от врата към разрязаната част, та като гледа разреза си, човек да се държал по-благопристойно. Накарал го да излекува и другите последици. Аполон обръщал лицето и като смъквал отвсякъде кожата по посока на това, което наричаме корем, както се стяга кесия, правел една уста и я вързвал по средата на корема, което именно наричаме пъп. Изглаждал многото други бръчки и оформял гър-
191 дите с един уред, подобен на този, с който кожарите оглаждат бръчките на кожата по калъпа; но няколко оставил, тия около самия корем и пъпа, за да напомнят за случилото се някога.

Но понеже природата на тялото се оказала разсечена на две, половините копнеели една по друга и се събирали. Те се обгръщали с ръце и се сплитали взаимно, стремейки се да се сраснат, и така
b загивали от глад и изобщо от бездействие, поради това че нищо не искали да вършат една без друга. А всякога, когато едната от двете половини умирала, а другата оставала, тя търсела друга половина и се сплитала с нея, независимо дали попадала на половина от цяла жена — което сега наричаме жена, или пък на половина от мъж, и така загивали. Зевс се съжалил и намерил друго средство: преместил половите им части отпред; защото докато били на външната им страна, те и
c създавали, и раждали, но не един в друг, а в земята, като щурците. И така той им ги преместил отпред и по този начин направил създаването да става един в друг, чрез мъжкия орган в женския.

Намеренията му били следните: в това свързване, ако се срещне мъж с жена, те да създадат и да се продължи родът, а ако се срещне мъж с мъж, те да се наситят от общуването си и след като си отдъхнат, да се върнат към работите си и да се грижат за останалите си нужди в живота. Така че
d безсъмнено от това далечно време е внедрена у хората любовта един към друг — тя събира нашата първична природа, стремейки се да направи от две тела едно и да излекува човешката природа.

Митът и различните видове любов

Следователно всеки от нас е половина от човек, тъй като е бил разрязан като половина от едно цяло, както е калканът[52a]; така че всеки търси постоянно собствената си половина. Които от мъжете са отрязък от „общия“ род, който тогава се е наричал андрогинен, те обичат жени и повечето
e от прелюбодейците произхождат от този род; от него произхождат също така онези жени, които обичат мъже и прелюбодейките. Които от жените са отрзък от някогашна жена, те съвсем не обръщат внимание на мъжете, но се насочват повече към жените и от този род произхождат „приятелките“ на жените. Които мъже пък са отрязък от някогашен мъж, те търсят мъжете и докато са още момчета, понеже са отрязък от мъж, обичат мъжете и обичат да лежат и да се прегръщат с тях.
192 Между момчетата и юношите те са най-добрите, понеже са и най-мъжествени по природа. Наистина някои ги смятат за безсрамни, но това не е истина. Те вършат това не от безсрамие, но от дързновение, храброст и мъжественост, привързвайки се към подобния им. Ето и едно голямо доказателство: вече оформени личности, единствено такива мъже се занимават с политическа дейност. Когато
b възмъжеят, те обичат момчета и по природа нямат склонност към брак и създаване на деца, но го правят, защото го изисква обичаят; иначе им е достатъчно да живеят взаимно и да останат ергени. Изобщо един такъв човек, привързвайки се винаги към сродния му, и момчета обича, и обича да го обичат мъже.

И така попадне ли човек — бил той любител
на момчета, било всеки друг, — на собствената си
половина, тогава и двамата ги обхваща светкавич-
c но някаво чудно приятелство, близост и любов,
нежелаейки, така да се каже, да се разделят и за
съвсем малко време. И те са хората, които преми-
нават живота си заедно, които не биха могли до-
ри да кажат какво очакват един от друг. И никой
не би помислил, че това е еротично общуване, че
за това именно се радват един на друг и стремят
d с такава голяма ревност да бъдат заедно. Ясно е,
че друго нещо иска душата и на двамата, което
тя не може да изрази, но го усеща и загатва не-
определено. Така както лежат заедно, да речем, че
пред тях застане Хефест с инструментите си и ги
попита: „Какво искате, хора, един от друг?“ И
ако те се затруднят, той продължи да ги пита: „То-
ва ли жадува душата ви, да станете колкото е
възможно една същност, така че да не се разделяте
ни нощем, ни денем? Ако това жадувате, аз съм
e готов да ви претопя с духалата си в едно, така че
от двама да станете един и докато сте живи, и
двамата да живеете общо като един човек, а след
смъртта ви ще бъдете и в подземното царство
един вместо двама, ще бъдете заедно мъртви. Но
вижте дали това искате и дали ви е достатъчно,
ако го получите.“ Ако чуе такива думи, сигурни
сме, че няма да се намери човек да откаже и да из-
рази друго желание, но просто би сметнал, че е
чул това, което отдавна именно желае — да се съе-
дини и претопи с любимия си и от две тела да
станат едно.

Тази е причината за тези чувства — че нашата
първична природа е била такава, каквато казвам,
193 именно че сме били нещо цялостно. Жаждата и
стремежът да се възстанови тази цялостност има
названието любов. В началото, да повторя, ние сме
били едно цяло, а сега, поради нашата несправед-
ливост, богът ни е разделил, както лакедемонци-
те раселили аркадците.[53] Съществува, разбира се,
опасност, ако не се държим прилично към богове-
те, да ни разрежат още веднъж на две и да се
разхождаме с вида на релефите, представени в

профил по паметниците, или станали като половин жетони.[54] Поради това трябва да подканяме всеки един да бъде благочестив спрямо боговете, за да
b избегнем тази участ и да постигнем другата, имайки за предводител и вожд Ерос. Никой да не върши нищо, което му е противно (а противно върши всеки, който е омразен на боговете), но останали негови приятели и помирени с него, ние ще открием и срещнем любимите момчета, които са действително наши,[55] нещо което вършат малцина от съвременниците ни. Дано Ериксимах не се заяде с мен и почне да ме подиграва, че имам пред вид Павзаний и Агатон — защото може би и те са от тези
c малцина — природата и на двамата е мъжка.[56] Но аз говоря изобщо — и за мъже, и за жени, че по този начин нашият вид би станал щастлив, ако задоволим напълно Ерос и всеки попадне на своето любимо същество, връщайки се към старата си природа. Ако това е най-доброто, то и при сегашните обстоятелства, по необходимост най-добро е това, което е най-близко до него; т. е. всеки да попадне на любимо същество, чиято природа е според желанието му.

d Ако следователно прославяме бога, който е създател на това благо, с право бихме прославяли Ерос; той и сега най-много ни помага, като ни води към това, което ни е родствено, и за в бъдеще ни дава най-големи надежди — при условие, че ще проявяваме благочестие към боговете — да ни направи блажени и щастливи, като ни върне към старата ни природа и ни излекува.

Интермедия

Тази е, Ериксимахе, моята реч за Ерос, различна от твоята. И както те помолих, не ѝ се присмивай, за да можем да чуем какво ще кажат и останалите, в същност те са два-
e ма — останаха Агатон и Сократ.

— Но, разбира се, че ще те послушам — отвърна Ериксимах. В същност твоята реч ми достави удоволствие. И ако не знаех, че Сократ и Агатон са страшно опитни по въпросите на любовта, много щеше да ме е страх да не се затруднят какво

да кажат, понеже вече се казаха толкова много и различни неща. Сега обаче съм спокоен.

194 А Сократ каза:

— Понеже сам ти беше чудесен в това състезание, Ериксимахе. Но ако би бил в положението, в което съм сега аз, а особено в което ще се озова може би, след като и Агатон произнесе хубава реч, много би те било страх и би се чувствувал съвсем като мен сега.

— Искаш да ме омагьосаш, Сократе — каза Агатон, — за да се забъркам пред мисълта, че тези зрители очакват с най-големи надежди да говоря добре.

— Аз бих бил с къса памет, Агатоне — отвърна Сократ, — след като видях как храбро и гордо се
d качваше на сцената с актьорите си[57] и как отправи поглед към толкова зрители в театъра, когато щеше да представиш произведението си, и ни наймалко не се стресна, та сега ли бих помислил, че ти ще се забъркаш поради нашето присъствие, дето сме няколко души!

— Какво, Сократе? — каза Агатон — Сигурно не ме мислиш дотам обладан от театъра, та да не разбирам, че за един човек с разум няколко умни
c хора са по-страшни от цяла тълпа глупаци!

— Не бих постъпил добре, Агатоне, — каза Сократ, — ако бих помислил, че си способен на неучтива постъпка. Много добре ми е известно, че ако се срещнеш с хора, които би сметнал за умни, ти би бил много по-внимателен спрямо тях, отколкото към тълпата. Страхувам се обаче, че ние не сме тези хора. Ние присъствувахме и там и бяхме между тълпата.[58] Ако би се срещнал с други, които действително са умни хора, ти наистина би изпитал срам пред тях, ако би сметнал, че вършиш някаква постъпка, която може би е грозна. Какво ще кажеш?

— Така е — отвърна Агатон.

d — А от тълпата не би ли се срамувал, ако би сметнал, че вършиш нещо грозно?

Тогава се намеси Федър:

— Драги Агатоне, ако започнеш да отговаряш на Сократ, нищо от това, което тук ни занимава,

вече няма да го интересува, стига само да има с кого да разговаря, особено пък ако е и красив. Аз лично с удоволствие слушам всеки разговор на Сократ, но съм принуден да се грижа за възхвалата на Ерос и да получа от всеки един от вас реч. Така че след като вие двамата се издължите към бога, тогава вече си разговаряйте.

e — Напълно си прав, Федре, — каза Агатон — и нищо не ми пречи да започна. Със Сократ ще имам занапред често случаи да разговарям.

Речта на Агатон

Аз обаче искам най-напред да кажа как трябва да говоря, а след това да говоря. Мисля, че всички преди мен не произнасяха възхвално слово на бога, но говореха колко хората били щастливи с благата, които той им
195 давал. Но какъв е самият той, който им е дал тези дарове, никой не каза. А има само един правилен начин да се произнесе похвално слово за когото и да е — да се обясни какъв е този, който е предмет на речта, че да се получат резултатите, които се дължат на него. Така че правилото изисква и ние да възхвалим Ерос по този начин — най-напред да изтъкнем неговите качества, след това даровете му.

И така, аз твърдя, че от всички богове, които всички са блажени, Ерос — ако е позволено да се каже, без да се предизвика тяхната завист — е най-блаженият, понеже е най-красивият и най-съвършеният между тях. А той е най-красивият, понеже има следните качества. Първо, той е най-младият бог, Федре. Сам той дава доказателство за това твър-
b дение — това бягство, с което бяга от старостта, тази тъй бърза старост, която идва при нас по-бързо, отколкото трябва. Затова Ерос по природа ѝ мрази и стои, колкото се може по-далеч от нея. Но винаги се събира и стои с млади — добре казва старата поговорка: „подобен с подобен се събира“. Аз в много други работи съм съгласен с Федър, но в това не съм съгласен, че Ерос бил по-
c древен от Кронос и Япет.[59] Напротив, аз твърдя, че той е най-младият между боговете и че е винаги млад, а това, което разказват Хезиод и Парме-

нид,[59a], че се е случило в древни времена с боговете, ако действително е вярно, се дължи на Необходимостта, не на Ерос. Понеже нямаше да се случат тези кастрирания, okoвавания и всички други многобройни насилия[60] помежду им, ако между тях се намираше Ерос, но щеше да има приятелство и мир както сега, откогато Ерос царува между боговете.

И така, млад е, но освен че е млад, е и нежен.
d Обаче се нуждае от поет като Омир, за да покаже нежността му на бог. Омир казва че Ате не само че е богиня, но че е и нежна — поне че краката са й нежни:

нежни са нейните крака, понеже на земята не стъпва,
по главите на хората тя се придвижва.[61]

Според мен той показва нежността й по един хубав признак — тя не ходи по нещо твърдо, а по меко. Със същото доказателство ще си послужим
e именно и ние за Ерос, че е нежен: той не върви по земята, нито по главите, за които не може да се каже, че са много меки — той върви и живее в най-нежните от съществуващите неща: в нравите и душите на богове и хора се установява да живее; но не без разлика във всички души: попадне ли на душа с твърд нрав, отива си, има ли лек нрав — заселва се. Докосвайки се следователно — и с крака, и изобщо с цялото си същество, с най-мекото от най-мекото, той няма как да не е най-нежният бог.

196 Да, той е най-младият и най-нежният. Но освен това е и гъвкав.[62] Ако беше твърд, нямаше да му бъде възможно да обхваща формата на всяко едно нещо, и цялата душа, незабележимо и като влиза в нея, и след това като я напуска. За неговия хармоничен и гъвкав вид голямо доказателство е грациозното му държане, което Ерос по общо признание притежава в изключителна степен измежду всичко: непристойност и любов са в постоянен кон-
b фликт. Хубавата му кожа пък се дължи на това, че живее между цветя — Ерос никога не се спира при нищо, което не цъфти или е прецъфтяло, тяло,

душа и каквото и да е друго; но където всичко е в цвят и аромати, там той спира и остава.

За красотата на бога и тези думи са достатъчни, макар че много още може да се добави. Сега трябва да говорим за неговата добродетел.

Най-главното тук е, че Ерос нито причинява, нито му се причинява неправда — нито на бог или човек, нито от страна на бог или човек. Понеже ако страда в нещо, то не е поради насилие — на-
c силието не докосва любовта, — нито пък ако причинява страдание, то и тук няма насилие — всеки във всяко нещо се подчинява на любовта доброволно. А което се извършва по общо съгласие — доброволно, *„законите, тези царе на държавата,“*[63] го признават за справедливо.

Освен справедливостта, на него му е присъщо най-голямото благоразумие. Всички са съгласни, че благоразумие означава човек да е господар на удоволствията и желанията си. Никое удоволствие не е по-силно от любовта и ако по-слабите страсти са под властта на любовта — а тя е, която владее, тъй като е господар на удоволствията и желанията, — то Ерос ще да е изключително разумен.

А що се отнася пък до храбростта, на Ерос *„до-*
d *ри Арес не може да устои“*.[64] Не Арес владее Ерос, но Ерос владее Арес, както се говори за любовта на Афродита: който притежава, е по-силен от притежавания, а пък който владее над най-храбрия от другите, то той трябва да се смята за най-храбър от всички.

Казах за неговата справедливост, благоразумие и храброст; остава да кажа за неговото знание.[65] И тук ще се опитам, доколкото ми е възможно, да не остана назад. Най-напред — за да окажа и аз на свой ред почит на нашето изкуство, както Ериксимах на своето, — този бог е опитен поет дотам, че
e може да направи поет и другиго. Всеки, когото Ерос обхване, *„макар и преди да е бил чужд на музите“*[66] става поет. А това може да ни послужи за доказателство, че Ерос е добър поет изобщо във всяко поетическо творчество[67] — каквото някой нито има, нито знае, нито би могъл да го даде на другиго, нито да научи друг. И сътворяването на

197 всички живи същества — кой би отрекъл, че тук не е знанието[67a] на Ерос, чрез което те се създават и раждат? А за майсторството в областта на изкуствата и занаятите не знаем ли, че на когото този бог е бил учител, той е станал прочут и бляскав, а до когото не се е докоснал, е останал в сянка? В същност Аполон изнамери и изкуството да се стреля с лък, и лекарското изкуство, и прорицателското
b то изкуство, ръководен от желание и любов, така че и той може да се сметне за ученик на Ерос, както и музите в изкуствата, и Хефест в ковачеството, и Атина в тъкачеството, и *„Зевс в управлението на боговете и хората.“*[68] Оттам се уредиха и делата на боговете — с появата на Ерос помежду им, очевидно с любовта към красотата (понеже грозотата не предизвиква любов); преди това, както казах в началото, между боговете ставали много страшни работи, както се предава, поради царуването на Необходимостта; а когато този бог бил създаден, от любовта към красивите неща били създадени и всички блага и за боговете, и за хората.

Благодеянията на Ерос

c Така според мен, Федре, Ерос е бил в началото самият той най-красив и най-добър, а след това е станал причина за подобни неща и у другите. Ще ми се да изразя и със стих, че той е, който създава

всред хората мир да настане и морето спокойно да бъде,
ветровете кротко да легнат и грижи сънят да пропъди.

d Той ни освобождава от отчуждаването и ни внушава близост, подтиквайки ни да устройваме всички събирания, каквото е днес нашето, и на празници, хорове, жертвоприношения става наш предводител, внушавайки кротост, отстранявайки грубостта; щедър дарител на благосклонност, чужд да внушава неприязън; благ за добрите, удивителен за мъдрите и възхитителен за боговете; завиден за тези, които го нямат, и богатство за тези, които го имат; баща на Разкоша, Нежността, Негата, Миловидността, Копнежа, Страстта; загрижен за доб-

e рите и безразличен към лошите; кормчия и боец
и най-добър помощник и спасител в моменти на
трудност, на страх, на страст, на реч; творец на
реда у всички богове и хора; най-красив и най-до-
бър предводител, когото трябва да следва всеки
човек, възхваляйки го с най-красиви химни и
участвувайки в песента, с която този бог омагьос-
ва мисълта на всички богове и хора.

Нека тази реч, Федре, бъде моя дар на бога, в която съм смесил с мярка, доколкото ми беше по силите, шеговитото със сериозното.

Сократ се намесва

Агатон свърши и всички
присъствуващи — каза
198 Аристодем — шумно за-
почнаха да изказват възхищението си от речта на
този младеж, че прави чест и на него, и на бога.
Тогава Сократ погледна към Ериксимах и му каза:

— Не мислиш ли, сине на Акумен, че предишните ми страхове не са били напразно и не съм говорел пророчески, като казвах, че речта на Агатон ще бъде чудесна, а пък аз ще изпадна в затруднение?

— Мисля — отвърна Ериксимах, — че ти говори пророчески само за Агатон, че той ще произнесе една хубава реч, но че ти ще се затрудниш — не мисля.

b — Че как няма да се затрудня, драги — каза
Сократ, — и аз, и който да е друг на мое място
след една реч, в която нещата бяха разгледани
толкова хубаво и с такова разнообразие! Другото
беше чудесно, но не може да се сравни с края —
кой не би онемял пред красотата на думите и из-
разите в заключителната част? Ако останеше до
мен, като си помисля, че не ще мога да кажа ни-
що приблизително хубаво, щях да побегна от срам,
c стига да можех. Тази реч ми напомни за Горгий
и просто почувствувах това, което Омир описва —
уплаших се да не би накрая Агатон да запрати
срещу моята реч главата на Горгий, този страшен
оратор, и да ме превърне в безмълвен камък.[69]

Сократ схваща другояче задачата си

И тогава разбрах колко съм бил смешен, когато се съгласих наред с вас и аз да прославя Ерос и ви казах, че страшно поз-
d навам проблемите на любовта, без в същност да разбирам нищо от това, как е трябвало да се произнася прослава на каквото и да е било. В своята глупост си мислех, че трябва да се казва истината за предмета на прославата и че това е главното, а от всичко това да се избере най-хубавото и то да се разположи по най-подходящ начин. И бях извънредно много горд, че ще говоря добре, понеже знам как действително се прави изобщо похвална реч. А в същност не бил, както изглежда, този начинът да
e се прави похвална реч, а да се приписват на предмета по възможност най-големи и най-красиви качества, независимо дали в действителност е така или не. Ако е лъжа, няма значение: предварително, както изглежда, е било уговорено, че всеки от нас *ще дава вид,* че възхвалява Ерос, а не че *действително* ще го възхвалява. Поради това именно, мисля, с такова изключително старание приписвате всичко на Ерос и казвате, че бил с такива качества и че бил причина за толкова големи добрини, за
199 да изглежда колкото се може най-красив и най-добър, разбира се, в очите на неосведомените. И похвалното слово е и хубаво, и тържествено. Аз обаче не съм знаел как се прави похвална реч и в невежеството си се съгласих наред с вас и аз да прославя Ерос: следователно *„езикът ми е обещал, а не умът“*.[70] Така че да не говорим повече по този въпрос — моята похвална реч не се ръководи от тези принципи, не бих могъл да го направя. Аз искам да кажа, с ваше позволение, само истински
b неща, по мой начин, а не да съпернича на вашите речи и да стана за смях. Така че, Федре, виж дали още има нужда от такава реч — да слушаме да се казва истината за Ерос, и то както се случи да дойдат думите и да се наредят фразите.[71]

Втора част

Федър и всички останали го помолиха, разбира се, да говори така, както смята, че трябва да се говори.

Предварителни установки на Сократ с Агатон

— В такъв случай, Федре, позволи ми да задам още няколко малки въпроса на Агатон, за да се уточня с него, че тогава вече да говоря.

c — Разбира се — отговори Федър, — питай го.

Тогава Сократ започна някак си от тук:

— Действително, мили Агатоне, мисля, че ти правилно смяташ, че най-напред трябва да се посочат качествата на Ерос, а след това неговите дела. Тази уводна част аз особено много я ценя. Понеже и в по-нататъшното си изложение ти разгледа прекрасно и блестящо качествата на Ерос, кажи
d ми сега и следното: „Ерос непременно ли е любов за нещо или не е?“ Не те питам в смисъл на любов към майка или баща — смешен би бил въпросът, дали Ерос е любов към майка или към баща, — но в смисъл, ако те попитах например за „баща“: „Бащата баща ли е за някого или не е?“ — без съмнение ти щеше да ми отговориш, ако искаше отговорът ти да е правилен, че бащата е баща за син или за дъщеря. Или не е така?[72]

— Разбира се — отвърна Агатон.

— Нали същото се отнася и за „майка“?

Агатон се съгласи и с това.

e — Хайде, още мъничко ми отговори — продължи Сократ, — за да разбереш по-добре какво искам да кажа. Ако те попитах: „А братът, по това, което той представлява, брат ли е за някого или не е?“

Агатон отговори утвърдително.

— Нали той е брат за брат или за сестра?

Агатон се съгласи.

— Опитай се сега да отговориш и за Ерос: „Ерос любов ли е за нищо или за нещо?

— Разбира се, да.

200 — Това именно внимавай — каза Сократ — и

го запомни. Сега ми отговори само дали Ерос, за което е любов, го желае или не?

— Естествено — отговори Агатон.

— Дали, като притежава това, което обича и желае, той го обича и желае, или като не го притежава?

— По всяка вероятност, като не го притежава — отговори Агатон.

— Внимателно прецени — каза Сократ — вместо до вероятност дали не се касае до необходимост, именно да се желае това, което липсва, и да
b не се желае, ако не съществува липса. Аз решително смятам, че се касае до необходимост. Ти как смяташ?

— И аз така смятам.

— Отговорът ти е правилен. Нали ако някой човек е едър, не би искал да стане едър? Или ако е силен, да стане силен?

— Съгласно горните ни установки това е невъзможно — отвърна Агатон.

— Понеже не би бил лишен от тези качества, който ги има.

— Това е истина.

— Ако някой е силен, би желал да бъде силен — продължи Сократ — и ако е бърз, да бъде бърз, и ако е здрав, да бъде здрав и т. н., може би
c някой би помислил, че такива хора, които притежават такива качества, могат да желаят това, което притежават. Казвам го, за да не стане някакво недоразумение. Ако размислиш за тези случаи, Агатоне, това, което те притежават, необходимо е да го притежават в момента независимо дали е по волята им или не. А кой в действителност би пожелал това? Когато някой каже: „Аз съм здрав, желая и да съм здрав; аз съм богат, желая и да съм богат; желая именно това, което имам," ние
d бихме му казали: „Ти, човече, притежаваш богатство и здраве и сила, но искаш и за в бъдеще да ги притежаваш, понеже в настоящия момент ти щеш-нещеш ги имаш. Внимавай следователно, когато казваш: „Желая това, което имам", дали мислиш нещо друго, а не това: „Желая това, което имам, да го имам и по-нататък." Той

би се съгласил с нас или би отговорил другояче?
— Той ще се съгласи — отвърна Агатон.
— Нали това означава той да обича нещо, което още не е осъществено и не го притежава, да го запази и притежава за в бъдеще?
e — Разбира се — отвърна Агатон.
— Така че и този човек, и всеки друг, който желае, той желае нещо, което още не е осъществено, не е в негово притежание и това, което няма или което не е той самият и което му липсва, такива са нещата, към които съществува и желание, и любов.
— Да, така е.
— Хайде — каза Сократ — нека да повторим
201 установките, до които достигнахме. Ерос не е ли, първо, любов за нещо и второ, любов за това, което в момента му липсва?
— Да.
— Към това си припомним с кои неща свърза Ерос в речта си. Ако искаш, аз ще ти припомня. Мисля, че ти се изрази в следния смисъл: недоразуменията между боговете са се уредили поради любов към хубавото, понеже към грозното няма любов. Не говори ли в този смисъл?
— Да, в този смисъл — отвърна Агатон.
— И твоите думи са съвсем подходящи, друже — каза Сократ. И ако това е така, то Ерос не би ли бил любов само към красотата, а не към грозотата?
Агатон се съгласи.
— А нали установихме, че от което Ерос се
b нуждае и не го притежава, към него изпитва любов?
— Да.
— Следователно Ерос се нуждае от красота и не я притежава.
— Това следва по необходимост.
— Какво в такъв случай — нуждаещото се от красота и не притежаващото по никакъв начин красота, смяташ ли, че е красиво?
— Не, разбира се.
— Още ли следователно смяташ, че Ерос е красив, ако горното е вярно?
А Агатон отвърна:

— Страхувам се, Сократе, че не разбирам нищо от това, което тогава казах.

c — В действителност ти говори хубаво, Агатоне. Само че ми отговори още на един малък въпрос: добрите неща не смяташ ли, че са и красиви?

— Да.

— Ако следователно Ерос се нуждае от красиви неща, а пък добрите неща са красиви, то той би се нуждаел и от добри неща.

— Аз, Сократе, — отвърна Агатон — не бих могъл да ти противореча: нека бъде така, както ти казваш.

— На истината, мили ми Агатоне, не можеш, на Сократ никак не е трудно да противоречиш.

Сократ предава разказа си с Диотима

d Теб вече ще те оставя на мира. А сега ра́зказа за Ерос, който някога чух от една жена от Мантинея, Дио̀тима — тя беше сведуща и в тази област, и в много други и накара атиняните да принесат жертвоприношение, с което отложи чумата с десет години;[73] тя именно ми обясни и нещата, свързани с любовта — та нейния разказ ще се опитам да ви предам, доколкото ми е възможно, със свои думи, като изляза от това, което установихме аз и Агатон. Трябва, разбира се, най-напред да се каже, както ти, Агатоне, обясни, кой е Ерос и какъв е, а след това да се говори за делата му. Струва
e ми се, че най-лесно ще бъде, ако разкажа нещата така, както тази чужденка ги изложи пред мен, задавайки ми въпрос след въпрос. Понеже и аз ѝ казвах почти едни такива работи, каквито казваше сега Агатон на мен — че Ерос бил велик бог, че бил любов към красивото. Тя, разбира се, ме опроверга с тези аргументи, с които аз провергах Агатон, че той нито е красив, както аз смятам, нито е добър.

Природата на Ерос

— Какво говориш, Диотимо? — казах аз. Значи Ерос е грозен и лош?

— Недей да кощунстваш — каза тя. Или мислиш, че ако нещо не е красиво, непременно трябва да е грозно?

— Разбира се, да.

202 — Нима, ако липсва знание, това е незнание? Или не си забелязал, че съществува нещо средно между знание и незнание?

— Какво е то?

— Правилно да се разсъждава, но без да може да се даде обяснение, не знаеш ли, че това не е нито знание — как би било знание нещо, което не може да даде аргументи, — нито пък е незнание — понеже това, което отговаря на действителността, как би било незнание? Така че нещо такова е правилната представа, нещо между логично разсъждаване[74] и незнание.

— Вярно е, казах аз.

— Така че недей иска непременно, което не е красиво да бъде грозно, нито което не е добро, да
b бъде лошо. Така е и при Ерос: понеже сам си съгласен, че той не е нито добър, нито красив, то пък недей мисли, че трябва да бъде грозен и лош, но нещо между тези две неща.

— Все пак — възразих аз — всички са съгласни, че е велик бог.

— Под „всички" ти разбираш незнаещите или слагаш в тяхното число и знаещите?

— Всички заедно, разбира се.

Тя се засмя:

— Че, Сократе, как биха били съгласни, че той
c е велик бог, тези, които въобще не го признават за бог?

— Кои са те? — попитах.

— Единият си ти, другата съм аз.

— Какво имаш пред вид, като твърдиш това? — попитах аз.

— Много просто — отговори Диотима. — Кажи ми: не смяташ ли, че всички богове са щастливи и красиви? Или би се осмелил да твърдиш, че някой от тях не е щастлив и красив?

— Кълна се в Зевс, не бих могъл.

— А не наричаш ли щастливи именно тези, кои-
d то притежават добрите и красивите неща?

— Разбира се.

— Но ти призна, че Ерос поради липса на доб-

ри и красиви неща желае именно тях, понеже от тях се нуждае.

— Да, признах.

— Как следователно би бил бог този, който няма дял от красивото и доброто?

— В никакъв случай, както изглежда.

— Виждаш следователно, че и ти не смяташ Ерос за бог.

— Че какво би бил в такъв случай Ерос? — казах аз. — Смъртен ли е?

— Ни най-малко.

— Но какво е в същност?

— Както е при по-предишните случаи — отговори тя, — между смъртен и безсмъртен.

— Но, Диотимо, какво е той следователно?

Ерос е демон

e — Велик демон,[75] Сократе. Понеже всяко демонично същество е нещо средно между бог и смъртен.

— Каква е тяхната роля? — попитах аз.

— Да обясняват и да предават на боговете това, което идва от хората, а на хората това, което идва от боговете, именно молбите и жертвоприношенията на хората, и заповедите на боговете и възнагражденията за жертвоприношенията, а понеже се намират между тези два елемента, те запълват празнината помежду им, така че Вселената да осъществи вътрешната си връзка. Чрез тях се осъществява цялата мантика и се овенчава с успех жреческото изкуство при жертвоприношенията, пос-
203 ветителните обреди, заклинанията, всяко предсказание и магия. Боговете нямат пряк контакт с човека — чрез демоните се осъществява всяко общуване и разговор на богове с хора, и будни[76], и на сън. И сведущият в такива области е „демоничен“ човек,[77] а пък този, който е сведущ в нещо друго, било то изкуство или занаят, е занаятчия. Тези демони, разбира се, са многобройни и от всякакъв вид. Един от тях е именно Ерос.

Митът за раждането на Ерос

— А кои са баща му и майка му? — попитах аз.

b — Доста дълго е за разказване — отговори тя, — но все пак ще ти го разкажа.

Когато се родила Афродита, боговете се събра-
ли на угощение, като между тях бил и синът на
Разумността, Способът.[78] Като се нахранили, дош-
ла да проси от това обилно угощение Бедността и
застанала при вратите. Способът, който се бил на-
пил с нектар — тогава още нямало вино, — изля-
зъл в градината на Зевс и понеже бил натежал от
пиене, заспал. А пък Бедността, поради липсата на
собствен способ, замислила да получи дете от са-
мия Способ, легнала при него и заченала Ерос.
c Затова именно Ерос е спътник и служител на Аф-
родита: създаден е на нейния рожден ден и съще-
временно по природа обича красотата, понеже Аф-
родита е красива.

Понеже е син на Способа и Бедността, Ерос се
намира в такова положение. Първо, той е винаги
беден и далеч е от това да бъде нежен и красив.
d както мнозинството хора мислят. Напротив, той е
твърд, сух, бос, бездомен, винаги ляга на голата
земя, спи по вратите и по пътищата под открито
небе и понеже има природата на майка си, нуж-
дата не се разделя от него. От бащина страна оба-
че крои коварства на красивите и добрите, понеже
е мъжествен, с устрем напред и напрегнатост, стра-
шен ловец, винаги плетещ някакви примки, жаду-
ващ за разум и изобретателен, занимаващ се през
целия си живот с философия, страшен магьосник,
e знахар и софист. И по природа не е нито безсмър-
тен, нито смъртен: в един и същ ден той ту цъфти
и живее, ту умира и щом му провърви[79] поради
наследената от баща му природа, веднага оживя-
ва. Но това, което постига, винаги му се изплъз-
ва, така че Ерос изобщо не е нито беден, нито
богат.

Освен това той се намира по средата на знанието
204 и незнанието. Нещата стоят така: никой от боговете
не се стреми към знание[80] нито желае да придобие
знание — понеже той го има, и всеки друг, който при-
тежава знание, не се стреми към знание; нито пък
незнаещите се стремят към знание и не желаят да
придобият знание — защото незнанието е самата
тъпота: да е достатъчно на един човек да изглеж-
да духовно издигнат и умен без да е в действител-

ност! Който не смята, че се нуждае от нещо, той не се стреми към това, от което не смята, че се нуждае.

— Но кои са тези, които се стремят към знание, Диотимо — попитах аз, — ако това не са нито знаещите, нито незнаещите?

b — Това е вече съвсем ясно и на едно дете — отговори тя, — тези, които стоят помежду им, и един от тях би бил и Ерос. Понеже знанието е измежду най-красивите неща, а Ерос е любов към красивото, така че по необходимост той се стреми към знание и като така, той е посредата между знаещ и незнаещ. Причина за това е и неговият произход: баща му е знаещ и богат със способи, а майка му е незнаеща и неспособна. Тази е следователно природата на този демон, мили Сократе. А каквато представа ти имаше за Ерос, в това ня-
c ма нищо чудно. Ти мислеше, доколкото мога да съдя от думите ти, че Ерос е, който е обичан, а не който обича. Затова Ерос ти се е струвал, мисля, прекрасен. Понеже предметът на любовта е действително красив, нежен, съвършен, достоен за облажаване, а това, което е обичащо, има съвършено друг характер, такъв, какъвто ти го обясних.

Тогава аз казах:

Благодеянията на Ерос

— Е добре, чужденко, ти говориш чудесно. Но като е такъв Ерос, каква полза принася на хората?

d — Това е именно, Сократе, второто нещо, което ще се опитам да ти обясня. Установи се, че такава е природата на Ерос и така е бил създаден; установи се също, че той е любов към красотата, както ти казваш. А ако някой ни запита: „Какво означава любов към красивото, Сократе и Диотимо?“ или още по-ясно: „Обичащият красивите неща обича — какво обича?“

— Да ги получи — отвърнах аз.

— Отговорът ти — рече Диотима — предизвиква един такъв въпрос: „Какво ще стане на оня, който би получил красивите неща?“

Казах ѝ, че съм твърде затруднен да отговоря веднага на този въпрос.

e — Но както, ако биха те запитали, заменяйки думата „хубаво“ с „добро“: „Хайде, Сократе: обичащият добрите неща обича — какво обича?“

— Да ги получи — отвърнах аз.

— И какво ще стане на оня, който би получил добрите неща?

— Това мога да ти отговоря по-лесно: ще бъде щастлив.

205 — А с притежаване на добри неща — продължи тя — щастливите са щастливи и повече не е необходимо да се пита: „С каква цел желаещият да бъде щастлив го желае.“ Мисля, че твоят отговор изчерпва въпроса.

— Така е — казах аз.

— А това желание и тази любов дали смяташ, че са присъщи на всички хора и че всички желаят да притежават постоянно добрите неща — какво смяташ по този въпрос?

— Така смятам — отговорих аз — присъщо е на всички хора.

b — Но ако всички обичат същите неща, и то постоянно, защо в такъв случай не казваме, че всички обичат, а твърдим, че едни обичат, а други не?

— И аз не се учудвам — ѝ отговорих.

— Не се учудвай — ми каза тя, — понеже ние просто вземаме една форма на любовта и я наричаме любов, като ѝ даваме названието на цялото, а другите ѝ форми означаваме с други названия.

— Например? — попитах аз.

— Например следното. Ти знаеш, че творчеството, póiēsis,[81] е много широко понятие. Всяка причина едно нещо да премине от несъществуване
c в съществуване е творчество, така че дейностите при всички тези занаяти са творчество и майсторите им всички са творци, poiētái.

— Вярно е.

— Но все пак — продължи тя — ти знаеш, че те не се наричат „поети“, poiētái, но имат други названия. Ние отделяме от цялото това творчество — от цялата тази „поезия“ — една част, именно свързаната с музиката и размерите и я нари-

чаме с името на цялото: само тази част се нарича „поезия“, póīesis, и само тези, които работят в тази част на творчеството, се наричат „поети“, poiētái.

— Истина е, — потвърдих аз.

d — Така стоят нещата и с любовта. Основното е: всяко желание за блага и щастие е *„за всеки един най-голямата и коварна любов“*[82]. Но за тези, които се обръщат към нея в най-различни области, било за печалби, било като любов към гимнастика или към знание, не се казва, че обичат, нито се наричат влюбени, а другите, които са предадени ревностно само в една нейна форма, са си присвоили названието на цялото — любов, обичам, влюбен.

— Възможно е да е истина — казах аз.

— Някои твърдят, че тези, които търсели своята половина,[83] те обичат. Аз пък твърдя, че любовта
e не е насочена нито към половината, нито към цялото, освен ако се случи, друже мой, то да бъде нещо добро. Ето, хората допускат да им се отреже ръка или крак, ако сметнат, че тези техни части са лоши, понеже мисля, че ценят не своето — освен ако някой не нарича добро родственото му и собственото му, а лошо чуждото: хората не оби-
206 чат нищо друго освен доброто. Или ти си на друго мнение?

— Кълна се в Зевс, не аз — отвърнах.

— В същност толкова просто ли е да се каже, че хората обичат доброто?

— Да — отговорих аз.

— Нима? Не трябва ли да се добави, че те обичат и да го притежават?

— Трябва да се добави.

— Но нали — продължи тя — не само да го притежават, а и да го притежават винаги?

— И това трябва да се добави.

— Накратко казано, любовта е насочена към това да притежаваме доброто вечно.

— Думите ти са самата истина — казах аз.

b — Щом като любовта се състои винаги в това — каза тя, — то при какъв начин на живот и в какъв вид дейност би могло да се нарече любов усърдието и напрягането на тези, които преслед-

ват тази цел? В какво се изразява тази дейност? Можеш ли да ми кажеш?

— Че в такъв случай аз нямаше да се възхищавам от твоето знание, Диотимо, и да идвам при теб, за да разбера именно тези неща!

— Добре, аз ще ти кажа. Тази дейност се изразява в раждане на красота и в телесно, и в духовно отношение.

— Гадател е необходим за думите ти, аз не ги разбирам — казах аз.

c — Добре, ще ти го кажа по-ясно. Всички хора
зачеват, Сократе — каза тя, — и телесно, и духов-
но, и когато достигнат известна възраст, природа-
та ни желае да роди. Тя не може да роди в гроз-
но, а в красиво. Свързването между мъж и жена
е раждане,[84] а то е божествено нещо и в смърт-
ното същество безсмъртното е това — зачеването
и раждането. Невъзможно е те да станат в неуре-
дена обстановка, а за всяко божествено нещо не-
d уреденото е грозно, докато уреденото е красиво.
Така че за раждането Красотата е Мойра и Ейлей-
тия.[85] Поради това всякога, когато заченалото съ-
щество се доближи до нещо красиво, то става крот-
ко и се разтопява от радост и така ражда и съз-
дава. Доближи ли се обаче до нещо грозно, то се
свива мрачно и скръбно, отдръпва се и се стяга и
не ражда, а задържайки плода се чувствува зле.
Поради това именно оплоденото и вече набъбна-
ло от своя плод същество го обхваща копнеж към
красивото, поради това, че който го има, то го ос-
e вобождава от силни родилни мъки. Така че, Сокра-
те, — каза тя — целта на любовта не е красивото,
както ти мислиш.

— Но какво в същност?

— Създаването и раждането в красота.

— Добре — казах аз.

— Точно така е — подчерта тя. — А защо именно
раждането? Понеже вечното съществуване и без-
смъртието за смъртния е раждането. От това, което
207 вече установихме, щом като любовта е стремеж за-
винаги да притежава доброто, то по необходимост
следва, че заедно с доброто тя е стремеж и към
безсмъртие.

Стремежът към безсмъртие

Всичко това тя ми обясняваше всякога, когато говореше с мен за любовта, и веднъж ме попита:

— Коя мислиш, че е причината, Сократе, на тази любов и на този стремеж? Не забелязваш ли в какво необикновено състояние се намират всички животни, когато ги об-
b хване желание да раждат — и сухоземни, и хвъркати, — те боледуват от това любовно състояние, първо, да се свържат взаимно, след това да отхранят потомството си и са готови да се бият за него дори най-слабите с най-силните и да загинат, самите те се измъчват от глад, за да отхранят рожбите си и какво ли друго не правят. При хората би могло да се помисли, че го правят, понеже раз-
c съждават. Но при животните коя е причината за това любовно състояние? Можеш ли да кажеш?

Аз отново казах, че не знам. Тогава тя продължи:

— Смяташ ли, че можеш да станеш добър познавач на проблемите за любовта, ако не обмислиш тези неща?

— Но затова именно идвам при теб, Диотимо, както току-що казах, със съзнанието, че се нуждая от учители. Затова ми обясни причината и на тези неща, и на всичко останало, което се отнася до любовта.

— Ако действително си убеден, че любовта по природа е стремеж към онова, което многократно установихме, няма защо да се учудваш. В този
d случай също, както в предишния, смъртната природа търси да бъде, доколкото ѝ е възможно, вечна и безсмъртна. А тя може само по този начин, чрез раждането, понеже винаги оставя едно друго ново същество на мястото на старото, дори когато всяко едно от живите същества се смята, че живее и че е същото; например за човека се казва, че е същият от детство до старост; без да има повече същите неща у себе си, все пак се казва, че е същият; но той винаги става нов, като загубва изве-
e стни неща в коси, плът, кости, кръв, накратко в цялото си тяло. Но не само в тялото, но и в душа-

та си: привичките, нравите, схващанията, желанията, удоволствията, скърбите, страховете — нищо от тия неща не остава у всеки един същото, но едно се появява, друго се загубва. Но нещо още по-странно от това, че и знанията ни не остават
208 същите — едни се появяват, други се загубват — ние никога не сме същите и по отношение на знанията си и с всяко едно от знанията ни се случва същото. Това, което се нарича занимание, означава, че знанието ни напуща, понеже забравянето е загубване на знание, а заниманието пък, внедрявайки отново спомена за загубеното, спасява знанието, така че ни изглежда, че е същото. По този начин всяко смъртно нещо се запазва, не така
b че да бъде напълно същото, както е божественото, но така че отиващото си и остаряващото да остави нещо друго ново, подобно на това, което е било то самото. Чрез този способ, Сократе, каза тя, смъртното се приобщава към безсмъртието, и тялото, и всичко останало — по друг начин е невъзможно.[86] Така че не се учудвай, че за всяко същество по природа е най-скъпо собственото му потомство; заради безсмъртието е това старание и тази любов у всеки един.

Като чух тази ѝ реч, аз се удивих и казах:

— Как, премъдра Диотимо! Нима това действително е така?

c А тя ми отговори, както постъпват съвършените мъдреци:

— Бъди напълно уверен в това, Сократе. Ако погледнеш, да кажем, към човешкото честолюбие, ти би се учудил от неговата безмисленост, не вземеш ли под внимание това, за което говорих, и разсъдиш в какво необикновено състояние се намират хората, обхванати от любов да станат прочути *„и слава во веки безсмъртна да спечелят"*[87].
d И затова те са готови да се изложат на всякакви опасности, дори повече, отколкото за децата си, и богатства да разходват и какви ли не мъки да понасят, та и живота си да дадат. Ти смяташ ли, че Алкестида би умряла вместо Адмет,[88] или Ахил би последвал в смъртта Патрокъл, или пък вашия Кодър[89] е загинал, за да запази царската власт за

децата си, ако не са мислели, че ще оставят за
доблестта си безсмъртен спомен, какъвто ние днес
пазим? Далеч са били от тази мисъл, но за без-
смъртието на своята доблест, мисля, и за тази
огромна слава всички правят всичко, и то толко-
ва повече, колкото са по-добри. Понеже те обичат
e безсмъртието.

Тези, които носят плодовитостта в тялото си,
се обръщат повече към жените и по този начин те
осъществяват любовта, като чрез създаване на де-
ца *„си спечелват во веки веков“*[90], както те мислят,
безсмъртие, спомен и щастие. А пък тези, които
носят плодовитостта в душата си — да, има и та-
кива — каза тя, — които оплождат в душата — и
209 то много повече отколкото в тялото — това, кое-
то ѝ е присъщо и да го зачене, и да го роди. А
какво ѝ е присъщо? — Мисъл[91] и останалите добро-
детели. Между тези хора са без съмнение и всички
поети, които са творци, а между занаятчиите те-
зи, които наричат изобретатели. Но най-значител-
ната и най-красивата изява на мисълта е тази,
която се отнася до уреждането на държавата и
изобщо на живота и чието име е именно благора-
зумие и справедливост. И всякога, когато между
b тези хора някой още от млад бъде плодовит в ду-
шата си, понеже е божествен, и като му настане
възрастта го обхване желание да създаде и роди,
той обикаля и търси красивото, в което би създал,
нещо, което никога не би направил в грозно. В то-
зи момент на проява на плодовитостта той оби-
ча повече хубавите, отколкото грозните тела, а по-
падне ли на красива, благородна и талантлива ду-
ша, той се радва извънредно много на това двойно
съчетание и при един такъв човек той е пълен с
c речи за добродетелта, с какво трябва да се зани-
мава, за какво да заляга един достоен мъж и се
заема да го обучава. Понеже свързвайки се, мис-
ля, с този красив човек и общувайки с него, той
създава и ражда това, с което отдавна е плодо-
вит и присъствувайки и отсъствувайки той мисли
за това и заедно с другия отхранва рожбата. Та-
ка че такива хора имат помежду си много по-сил-
но общуване, отколкото е общуването с децата ни

и много по-здраво приятелство, понеже техните общи деца са по-красиви и по-безсмъртни. Всеки
d би предпочел да има такова, а не човешко поколение и ако погледне към Омир, Хезиод и останалите добри поети, ще ги облажава какви потомци са оставили след себе си, които им носят безсмъртна слава и спомен, защото и самите те имат тези качества. А ако искаш други примери, виж какви деца е оставил Ликург в Лакедемон — спасители на Лакедемон и, така да се каже, на Елада,[92] а у вас на почит е и Солон заради създадените от него закони; и навсякъде другаде има мъже — и у елините, и у другите народи, — които са показали множество красиви дела и създали всякакви добродетели. На тях са били учредени и множество култове заради такива деца,[93] а на никого още заради човешкото му поколение.
e

Посвещаването в любовните тайнства. Степени.

210 Разбира се, в тези тайнства на любовта може би и ти, Сократе, би могъл да бъдеш посветен, но аз не зная дали ти е по силите да проникнеш в тези съвършени и най-съкровени тайнства, заради които съществуват и тези първи указания, ако се върви по правия път.[94] Разбира се, аз ще ти обясня, без да щадя усилия, а ти се опитай, доколкото ти е възможно, да ме следваш.

Който иска да върви по правия път към тази цел, трябва да започне още от млад да ходи при красиви тела, и то най-напред, ако неговият ръководител го насочи правилно, да обича само едно тяло и тук да създаде красиви речи, след това сам да разбере, че красотата в едно тяло е родствена
b на красотата в друго тяло и ако трябва да преследва красотата във външността на тялото, голяма глупост би било да смята, че красотата във всички тела не е едно и също; като разбере това, той ще почне да обича всички красиви тела и ще отслаби изключителната си любов към едно единствено тяло, понеже ще го смята вече за нещо дребно и незаслужаващо внимание. След това ще смята вече, че красотата в душата е по-ценна, отколкото

красотата в тялото, така че ако попадне на човек не много цветущ, но с благородна душа, това ще
c му е достатъчно, за да го обича, да се грижи за него и да се старае да роди такива речи, които да направят младежите по-добри, за да бъде и той от своя страна принуден да обърне погледа си към красотата в заниманията и нравите и да види, че всичко това е сродно помежду си, и да смята телесната красота за нещо незначително. След заниманията неговият наставник ще го доведе до знанията, за да види и в тях също така красота, и обърнал поглед към вече обширната област на
d красотата, а не към красотата на едно само нещо, и да бъде като някакъв слуга в обичта си към красотата на едно момченце, или на един човек, или на едно занимание, да бъде жалък, и дребнав роб, но да се обърне към обширното море на красотата и съзерцавайки го да ражда в безбрежния стремеж към знание множество красиви и възвишени речи и мисли, докато достигне до такава степен на сила и възвишеност, че да види, че съществува едно единствено знание, което е знание на красотата и има следния характер.

e

Краят на посвещаването: разбулване на Красивото

Постарай се сега, продължи Диотима, да напрегнеш по възможност целия си ум към това, което ще ти кажа. Когато един човек бъде обучен до тази степен в областта към любовта, наблюдавайки в правилна последователност красивите неща и достигайки вече до края на този път към любовта, внезапно[95] ще види нещо дивно красиво по същност, това именно, Сократе, заради което са били полагани всички по-предишни
211 ни усилия: първо, че то съществува вечно и нито възниква, нито загива, нито расте, нито чезне; после, че не е в едно отношение или в един момент красиво, а в друго отношение или в друг момент грозно, нито е красиво спрямо едно, а грозно спрямо друго, нито пък е красиво на едно място, а грозно на друго, че за едни е красиво, а за други грозно. Също така това красиво няма да му се покаже например като някакво лице или пък че има

ръце, или нещо друго, което е присъщо на тялото, нито пък във вид на някаква реч или на някакво знание, нито пък като нещо съществеуващо в нещо
b друго, например в някакво живо същество било на земята, било на небето, или пък в каквото и друго нещо, а съвсем само със себе си, винаги единосъщно, а всички други хубави неща принадлежат към него, но по такъв начин, че те възникват и загиват, но от това то не става нито повече, нито по-малко, нито изобщо да търпи някаква промяна. Когато някой, започвайки от тези преходни неща, преминавайки през правилната любов към младежите, започне да вижда онова красиво, той почти би
c се доближил до крайната цел. Това е именно правилният път към областта на любовта, по който човек върви сам или под ръководството на някого, започвайки от отделните красиви неща с оглед към онова красиво, да се издига постоянно като по стъпала от едно красиво тяло към две и от две към всички красиви тела, от красивите тела към красивите занимания, от заниманията към красивите знания, докато от знанията достигне накрая до онова знание, което не е знание за друго, а за самото онова красиво и научи най-после какво е красиво само по себе си.

d На това място в живота — когато човек съзерцава красивото само по себе си, драги Сократе, — каза чужденката от Мантинея — си струва труда той да живее, дори ако му е възможно да избере друг момент. Ако някога го видиш, ти ще сметнеш, че то не може да се сравнява нито със злато и облекло, нито с красиви момчета и младежи, които като видиш сега, изпадаш в захлас и сте готови, и ти, и много други, като гледате любимците си и сте постоянно с тях, нито да ядете, нито да пиете, ако някак си това беше възможно, а само да ги гледате и да бъдете заедно. Какво действително можем да мислим, каза тя, че ще изпита някой,
e ако му се случи да види красивото само по себе си, чисто, ясно, без всякакъв примес, несъдържащо човешка плът и телесни цветове и всички други тленни дивотии, но би му било възможно да види самото божествено красиво в неговата единосъщ-

ност? Мислиш ли, че става жалък животът на чо-
212 век, който гледа нататък и съзерцава онова, как-
то подобава, и общува с него? Не си ли даваш
сметка, че единствено тук, като гледа красивото
по начин, по който то трябва да се гледа, ще му
бъде възможно да ражда не призраци на доброде-
телта, понеже самият той не е докоснал призрак, но
действителна добродетел, понеже е докоснал дей-
ствителността? И че като е родил истинска добро-
детел и я е отгледал, не му ли се полага да стане
любим на боговете и че ако изобщо се полага на
някой друг от хората да стане безсмъртен, то то-
ва не се ли полага преди всичко на него?
b Това именно Федре, и вие, другари, ми каза Дио-
тима и аз бях убеден. И понеже съм убеден, опит-
вам се да убедя и другите, че за добиването на
това благо никой не би намерил лесно по-добър
помощник на човешката природа от Ерос. Затова
именно лично аз твърдя, че всеки мъж трябва да
почита Ерос и сам почитам това, което е в област-
та на любовта, и се занимавам усилено с него и
подканвам и другите и прославям, доколкото ми
е възможно, и сега, и винаги силата и мъжеството
c на Ерос. Така че тази реч, Федре, ако искаш, я
смятай, че е казана като похвално слово за Ерос;
ако пък искаш, дай ѝ такова име, каквото ти е
приятно.

Трета част

Това каза Сократ и всички започнаха да го позд-
равяват, а Аристофан започна да говори нещо, че
на едно място в речта си Сократ загатнал за него-
вата реч[96] — и изведнъж пътната врата се заблъска
със страшен трясък, както изглеждаше, от някак-
ва гуляйджийска компания, като се чуваше и гласът
на една флейтистка.
d — Я, момчета,[97] — каза Агатон — няма ли да ви-
дите какво става! Ако е някой близък, поканете го;
ако не е, кажете, че повече не пием, а спим вече.

Алкивиад пристига у Агатон

Не мина много и чухме на двора гласа на Алкивиад, здравата пиян, викаше силно, питаше де е Агатон, искаше да го заведат при Агатон. Разбира се, че го доведоха — бяха го прихванали флейтисткага и някои от тия, дето бяха с него, той се спря на вратата, на главата с един богат венец от бръш-
e лян и теменуги и с извънредно много повезки, и каза:

— Здравейте, мъже! Пиян мъж, и то здравата, ще приемете ли на вашето пиршество? Или да си вървим, като само увенчаем Агатон, за когото сме дошли. Не ми беше възможно да дойда вчера, каза той, но сега съм тук с тези повезки на глава, за да увенчая с тях главата на най-талантливия и най-красивия, за какъвто го провъзгласявам публично.[98] Ще ми се смеете ли като на пиян човек? Вие може да се смеете, аз обаче въпреки всичко съм напълно уверен, че говоря истината. Аз си ка-
213 зах условията, оттук нататък вие имате думата — да вляза или не? Ще пиете ли с мен или не?

Всички шумно изразиха задоволството си и му викаха да влиза и да сяда при тях. Агатон го покани, той влезе, воден от другарите си, като същевременно сваляше повезките си, за да го увенчае. Но понеже му висяха пред очите, не забеляза Сократ и седна при Агатон между него и Сократ, кой-
b то се беше дръпнал да му направи място. Като седна, прегърна Агатон и му постави повезките. След това Агатон каза:

— Момчета, събуйте Алкивиад, за да се възлегне при нас двамата.

— Отлично — каза Алкивиад, — само че кой е този сътрапезник?

Същевременно се обърна, видя Сократ и като го видя, скочи и рече:

— Херакле! Това пък какво беше! Сократ ли е това? Пак си ми устроил капан,[99] като си седнал
c тук; както винаги внезапно се явяваш, където наймалко мисля, че ще бъдеш. И сега защо си тук? И защо си заел това място? Не си до Аристофан или при някой друг, който е или иска да бъде

духовит, но си направил така, че да се възлегнеш
при най-красивия от всички тук!

— Агатоне! Моля ти се — рече Сократ, — гле-
дай да ме защитиш, понеже любовта на този човек
не е вече дребна работа за мен![100] От момента,
d когато го обикнах, повече не ми е възможно нито
да погледна, нито да разговарям с някой красавец,
без този човек в своята ревност и завист да почне
да върши чудесии, да ме ругае и едва си сдържа
ръцете. Гледай и сега да не направи нещо — поми-
ри ни или, ако почне да прилага сила, защити ме,
защото действително изпитвам ужас от неговото
безумие в любовната му привързаност.

— Не — каза Алкивиад, — между мене и тебе
e не е възможно помирение! За тия тук работи аз
ще ти отмъстя друг път. А сега, Агатоне! — дай ми
от повезките, за да увенчая и тая тук удивителна
глава на този човек, за да не ме упреква, че съм
увенчал тебе, а след това него не, който побежда-
ва всички в словото, не само както ти завчера,
а винаги.

И докато говореше взе от повезките, увенча
Сократ и се възлегна до него. След като се въз-
легна, каза:

— Хубава работа, мъже! Изглеждате ми трез-
ви. Не може да я карате така, трябва да пиете,
така сме се уговорили с вас. Затова избирам сам
себе си за председател на пиенето, докато видя,
че сте достатъчно пили. Хайде, Агатоне, да се до-
несе, ако има някакъв голям потир. Няма нужда,
214 няма нужда, я по-добре, момче, дай оная там ку-
па — като видя, че тя побира два литра и нещо.[101]
Напълниха я и най-напред той я изпи до дъно,[102]
а след това каза да я налеят за Сократ, като съ-
щевременно добави: — Спрямо Сократ няма от моя
страна никакво коварство. Колкото му каже някой,
толкова ще изпие и все едно, че не е пил.

Робът му наля купата и Сократ я изпи. Тогава
Ериксимах се обади:

— Е, какво правим сега, Алкивиаде? Седим с
b чашите, ни приказваме нещо, ни пеем, просто пием
като че ли сме жадни.[103]

Алкивиад се обърна към него:

— Ериксимахе, отлични сине на отличен и преразумен баща, здравей!

— Здравей и ти — му отвърна Ериксимах. — Но какво да правим?

— Каквото ти кажеш, ние безусловно ще ти се подчиним,

тъй като лекар един струва колкото множество хора.[104]

Така че заповядай каквото искаш.

— Слушай тогава — каза Ериксимах. — Преди ти да дойдеш, ние решихме всеки от нас поред отляво надясно да произнесе за Ерос реч колкото би могъл най-хубава и да го възхвали. Всички ние тук вече сме говорили. Понеже ти не си говорил и вече си пил, редно е ти да говориш и след това да кажеш на Сократ да говори за каквото ти искаш, по-нататък той на съседа си вдясно и тъй нататък останалите.

c

— Чудесна идея, Ериксимахе — рече Алкивиад, — но когато става дума за речи, може ли един пиян човек да се поставя наравно с трезви? И освен това, драги ми приятелю, вярваш ли на нещо от това, което току-що ви е казал Сократ? Нима не знаеш, че всичко е обратно на това, което е говорил? А пък ако аз възхваля в негово присъствие някой друг, бог ли, човек ли, а не него, ръцете му няма да ме пощадят.

d

— Няма ли да млъкнеш? — рече Сократ.

— В името на Посейдон — извика Алкивиад, — не казвай ни дума срещу това! В твое присъствие аз не бих произнесъл възхвала на никой друг!

— Добре, така постъпи, щом искаш — се намеси Ериксимах, — произнес похвално слово за Сократ.

e — Какво? — се обърна към него Алкивиад. — Ти смяташ, че трябва, Ериксимахе — значи аз да се нахвърля срещу този човек и да му отмъстя пред всички ви?

— Слушай, — рече Сократ — какво имаш наум? Ти ще ми произнесеш похвално слово, за да ме направиш по-смешен? И изобщо какво ще правиш?

— Ще говоря истината. Но виж дали приемаш.

— Но, разбира се, истаната я приемам. И те
моля да говориш — отвърна Сократ.
— Няма да се забавя — каза Алкивиад. — Все
пак постъпи така: ако кажа нещо, което не е исти-
на, спри ме по средата, ако искаш, и кажи, че тук
215 лъжа — понеже умишлено няма ни най-малко да
излъжа. Но ако все пак припомняйки си нещата
разбъркам реда им, да не се учудиш. Не е никак
лесно при тази твоя чудноватост и в състоянието,
в което съм аз, да изброя всичко лесно и под ред.

Похвална реч на Алкивиад за Сократ

Възхвалата си за Сократ,
аз, мъже, така ще започ-
на — със сравнения. Той
може би ще помисли, че
искам да го подигравя, но
сравнението е с оглед на истината, а не за поди-
гравка. Ще кажа, че той прилича най-много на те-
b зи силéни,[105], както ги изработват в ателие-
тата си скулпторите със сиринкси и флейти, но ако
ги разтворим, ще видим, че отвътре имат изобра-
жения на богове. Ще кажа след това, че той при-
лича на сатира Марсий.[106] Че по външен вид ти им
приличаш, Сократе, и ти сам не би го оспорил. Но
че и в останалото им приличаш, слушай по-ната-
тък. Дързък си! Не си ли? Ако не се съгласиш,
ще ти доведа свидетели. Не си ли флейтист? И то
c много по-удивителен от Марсий. Той очароваше
хората с инструменти с дарбата на устата си, как-
то и сега всеки, който би свирил неговите мелодии.
Понеже, които мелодии е свирил Олимп,[107] твърдя,
че са от Марсий, той го е научил. Единствено тези
именно мелодии, независимо дали ги изпълнява
добър флейтист или някоя бездарна флейтистка,
докарват до състояние на обладаване и карат да
се разкрият тези, които се нуждаят от богове и
тайнства, поради това че самите мелодии са бо-
жествени. Ти се различаваш от Марсий само до-
толкова, че постигаш същото без инструмент, един-
ствено със слово. Ние например, когато слушаме
d някой друг да говори на други теми, макар и да е
много добър оратор, нямаме, така да се каже, ни-
какъв интерес. Но ако някой слуша теб или твои
думи от устата на друг, колкото и лошо той да го-

вори, жена ли слуша, мъж ли, младеж ли, всички сме смаяни и обладани.

Въздействието на Сократ

Аз, мъже, ако нямаше да изглеждам, че съм съвсем пиян, щях да ви кажа под клетва какво въздействие са ми оказали на мен самия неговите речи и ми оказват още и сега. Всякога, когато го слушам, сърцето ми бие много по-силно отколкото на
e коривантите[108] и сълзи ми текат от неговите думи, а виждам, че същото става и с извънредно много други. Като съм слушал Перикъл и други добри оратори, съм смятал, че говорят добре, но не съм изпитвал нищо подобно, нито душата ми е изпадала в смут, нито пък е негодувала, че се намирам в робско положение. А от този тук Марсий
216 съм бил докарван често до такова състояние, че да смятам, че не ми е възможно да живея повече така, както сега. И това, Сократе, не можеш да кажеш, че не е истина. И дори сега съзнавам, че ако бях поискал да дам ухо на думите му, не бих могъл да издържа, но ще изпитам същите чувства. Той ме принуждава да призная, че аз, на когото лично толкова много липсва, не мисля за себе си, и съм се заел с работите на атиняните. Затова насила си запушвам ушите, като че ли съм при сирените,[109] и бягам, за да не седна при него и там
b да остарея. Единствено пред този човек съм изпитвал чувство, което никой не би помислил, че съществува у мен — да се срамувам пред някого! Аз се срамувам единствено от него, понеже съзнавам, че не мога да възразя на наставленията му какво да не върша, но щом се отделя от него, се съблазнявам от почестите, които народът ми оказва. И аз се измъквам и бягам, но щом го видя, изпитвам срам, че не съм изпълнил обещанията си.
c И често с удоволствие бих видял, че той не е вече на тоя свят, но пък ако това би станало, отлично зная, че бих страдал много повече, така че не зная какво отношение да имам към този човек.

Вътрешната способност на Сократ

Ето какво въздействие са оказвали и върху мен, и върху мнозина други мелодиите, които тоя сатир ни е свирил с флейтата си. Но чуйте от мен и в колко други неща той прилича на тези, с които го сравних, и каква дивна сила има. Понеже бъдете уверени, че никой от вас не го познава. Аз обаче
d ще ви го покажа ясно, тъй като вече почнах.

Вие виждате, че Сократ е предразположен любвеобилно към хубавите младежи и винаги около тях се върти и те извикват у него възхищение, но, от друга страна, незнанието му е пълно — той нищо не знае, ако се съди по държането му. Това не е ли прилика със силените? И то изключителна! Той е взел тази външна обвивка като скулптура на силéн, но ако го разтворим, с колко мъдрост е пълен вътре, давате ли си сметка, сътрапезници? Знайте, че не го е ни най-малко грижа
e дали някой е красив, и никой не би могъл да си представи до каква степен презира това, нито пък дали някой е богат, или пък че има нещо друго, което хората смятат като ценност за облажаване. Той смята всички тези блага за нищо и че и ние сме нищо. Казвам ви го! И през целия си живот не престава да се преструва пред хората на наивен и да се шегува. Но когато е сериозен и се разтвори, не зная дали някой е видял изображенията вътре в него. Аз обаче вече съм ги видял и те ми се видяха чисто злато, така божествени, така съвър-
217 шени в своята красота, толкова удивителни, че трябва да извърша веднага каквото би ми заповядал Сократ.

Душевното равновесие на Сократ

Мислейки, че той се отнася съвсем сериозно към моята красота, аз сметнах, че това е за мен неочаквана печалба и чудно щастие, понеже ще ми бъде възможно, като отдам моето благоволение на Сократ, да чуя всичко каквото той знае. Понеже аз действително мислех, че хубостта ми е изключително голяма. Така че, като премислих тези неща, аз отпратих слугата си и останах сам с не-

го — защото дотогава аз нямах обичай да оставам
b насаме с него без слугата си. Понеже трябва на
вас да кажа цялата истина, съсредоточете цялото
си внимание и ако лъжа, Сократе, опровергай ме!
И така, мъже, останахме сами — аз и той — и аз
си мислех, че веднага ще почне да ми говори как-
вото един влюбен би говорил на любимото си мом-
че, когато са насаме, и се радвах. Но нищо от това
не се случи — той говори и прекара деня с мен,
както обкновено би постъпил, след което тръгна
c и си отиде. След това го поканих да правим заед-
но физически упражнения с надеждата, че тук ще
постигна нещо.[110] Той участвуваше във физически-
те ми упражнения и често се борехме без никой да
е при нас — и какво трябва да кажа? Полза от
това никаква! Понеже по този начин не постигнах
нищо, реших, че трябва да приложа насилие спря-
мо този човек и тъй като вече съм се хванал, не
трябва да се отказвам, но да разбера вече що за
работа е тая. Каня го на вечеря именно, просто
както мъж би го скроил на момче, в което е влю-
d бен. Дълго време той не приемаше поканата ми,
но с време все пак склони. Когато дойде първия
път, вечеряхме и той поиска да си отиде. Тогава
ме досрамя и го оставих да си върви. Но втория
път, след като се нахрани, аз разговарях до късна
нощ и когато поиска да си тръгне, под предлог
че е вече късно, го заставих да остане.

И така той си легна на съседното до мен лег-
ло, на което беше вечерял, и в стаята не спеше ни-
e кой друг освен нас... Всичко дотук би могло спо-
койно да се разкаже пред когото и да е. Но това,
което последва, нямаше да го чуете от мен, ако,
първо, не казваха „*във виното* (без деца или с
деца) *е истината*"[111] и, второ, ако не ми се вижда
несправедливо да правя възхвала на Сократ, а пък
да потуля неговата блестяща постъпка. При това
и аз съм като ухапания от усойница: твърдят, че
който е изпатил това, не искал да разказва какво
му е било освен на ухапани като него, защото са-
мо те могли да разберат и да извинят всичко, кое-
218 то той е посмял да прави и да говори от болка.
Така че аз, ухапан и от най-болезненото нещо, и

на най-чувствителното място, където някой би могъл да бъде ухапан — сърце ли, душа ли или каквото там трябва да се нарече, там бях ранен, там бях ухапан от философските речи, които се впиват по-жестоко от усойница, когато се заловят за душата на много даровит младеж и го карат да прави и говори какво ли не — и като гледам пак Федровци, Агатоновци, Ериксимаховци, Павзаниевци,
b Аристофановци и Аристодемовци (трябва ли да споменавам и самия Сократ?) и колкото има други, понеже всички сте обхванати от философска лудост и екзалтация,[112] — затова и всички ще чуете. Понеже ще извините и тогавашните ми постъпки, и сегашните ми думи. А слугите и ако има някой друг непосветен и невежа, турете на ушите си най-дебелите врати![113]

И така, когато и лампата загасна, и робите бяха
c вън, реших, че повече не трябва да хитрувам с него, но свободно да му кажа какво съм решил. Побутнах го и го попитах:

— Сократе! Спиш ли?

— Съвсем не — отговори той.

— Знаеш ли какво съм решил?

— Какво точно? — попита той.

— Мисля, че ти си единственият достоен за мен поклонник, но ми се струва, че се колебаеш да ми го кажеш. Ето какво смятам аз — мисля, че е съвсем глупаво да не ти отдам благоволението си и в това и в което и да е друго, от което имаш нужда, било от имота ми, било от приятелите ми. Понеже за мен няма нищо по-важно от това да стана
d колкото може най-добър, а в това мисля никой друг не може да ми помогне по-компетентно от теб. За мен действително би било по-голям срам пред хора разумни, че не отдавам благоволението си на такъв човек, отколкото пред тълпата глупци, че го отдавам.

Като чу това, той ми отговори като най-голям наивник, което е така характерно и обичайно за него:

— Мили Алкивиаде, изглежда, че ти действи-
e телно не си глупав, ако в случая е истина това, което казваш за мен, и че у мен има някаква сила,

чрез която ти би станал по-добър. Ти вероятно забелязваш у мен неизразима красота, напълно различна от красивата външност у теб. Ако действително си забелязал това и се заемаш да общуваш с мен и да заменяш хубост срещу хубост, то ти мислиш да получиш нещо повече, отколкото аз — ти си се заел да спечелиш истинска срещу привидна красота и фактически ти имаш наум да разменяш
219 бронз срещу злато.[114] Но, скъпи приятелю, огледай по-добре да не би да не забелязваш, че не струвам нищо. Действително очите на разсъдъка започват да гледат остро, когато зрението ни вземе да отслабва. Но ти си още далеч от тия работи.

Като чух тези думи, му казах:

— От моя страна нещата стоят така и нищо от това, което ти казах, не го мисля другояче. Ти самият помисли какво смяташ най-добро и за тебе, и за мене.

— Това е вече добре казано. По-нататък ние
b ще обмисляме и ще постъпим каквото на нас двамата ни се види най-добро и по тези въпроси, и по другите.

След това, което чух и казах, мислех, че моите думи, които отправих като стрели, са го наранили. Станах и не му дадох възможност да каже и дума повече, завих него с моя плащ — зимно време беше, — вмъкнах се под неговата износена намет-
c ка, прегърнах с две ръце този действително демоничен[115] и необикновен човек и така прекарах при него цялата нощ. И това също така няма да кажеш, Сократе, че е лъжа. Да, аз постъпих така, а този човек надделя, пренебрегна и се надсмя над моята хубост, обиди я. Тук поне мислех, че съм нещо, съдии — понеже вие действително сте съдии[116] на Сократовото високомерие, — но бъдете уверени, кълна се в боговете, кълна се в богините,
d след тази нощ, прекарана при Сократ, аз станах на сутринта също като че ли съм спал с баща си или с по-голям брат.

След това в какво състояние мислите, че бях, като се чувствувах и обиден, и се възхищавах от неговия характер, благоразумие и мъжество, че съм попаднал на такъв човек, на какъвто не бих

могъл и да помисля, че ще попадна някога, човек с такъв разум и с такава твърдост? Така че нито можех да му се сърдя при това състояние на духа и да се лиша от общуването с него, нито пък знаех
e как да го спечеля. Понеже отлично знаех, че той изцяло е далеч по-неуязвим с пари, отколкото Аякс с меч,[117] така че и това средство, с което единствено мислех, че мога да го хвана, ми се беше изплъзнало. Намирах се действително в безизходица и, заробен от този човек както никой от никой друг, се въртях около него.

Издръжливостта на Сократ

Всичко това ставаше преди похода срещу Потидея,[118] в който и двамата взехме участие и там ядохме заедно. Първо, в трудностите той превъзхождаше не само мен, но и всички други. Когато бивахме откъснати и се наложеше по принуда да седим гладни, както се случва на война, другите
220 бяха едно нищо в сравнение с него по издръжливост. Обратно, при пируване той единствен можеше да изпитва наслада във всичко, в това число и в пиенето; не че обичаше да пие, но биваше ли принуден, биеше всички, и което беше най-чудното, никой никога не е видял Сократ пиян. Струва ми се, че за това вие веднага ще имате доказателство. По-нататък, що се отнася до издръжливостта му на зимните студове — а пък там зимите са страшни, — бяхме свидетели на изумителни постъпки.
b Между другото един ден, когато изключителен мраз беше сковал всичко в лед и никой не смееше да си покаже носа навън или ако някои излизаха, се навличаха страшно с каквото имат и се увиваха и овързваха краката с плъст или агнешки кожи, той в такова време излизаше само с един такъв плащ, какъвто си носеше обикновено и преди това, и бос ходеше по леда по-лесно от другите с обутите им крака. А пък войниците го гледаха накриво, като мислеха, че иска да им покаже своето презрение.
c Това по този въпрос.

Що пък извърши този мъж издръжлив и какво той изстрада[119]

веднъж по време на похода, заслужава да се чуе. Разсъждавайки върху нещо, той беше застанал още от зори на едно и също място, обхванат от мислите си. И понеже не му се удаваше да намери разрешение, не се отказваше, а продължаваше да стои и търси. Вече беше обед, хората забелязаха тази работа, започнаха да се чудят и да си казват един на друг, че Сократ е застанал от зори и мисли върху нещо. Накрая, понеже вечерта настъпи, някои от присъствуващите,[120] след като вечеряха,
d изнесоха постелките си навън — тогава беше лято — хем да спят на хлад, хем да гледат дали ще остане да стои и през нощта. Той остана така, докато дойде зората и слънцето изгря. След това тръгна и си отиде, но преди това се помоли на Слънцето.

Храбростта на Сократ

А ако искате, ето го в сраженията. Действително справедливо е да му се отдаде заслуженото. В сражението, за което стратезите[121] ме и наградиха, не някой друг, а той ме спаси — ранен бях и той не поиска да ме изостави, и то спаси не само мен, но и оръжието ми. Аз, Сократе, и тогава настоявах пред стратезите на теб да дадат отличието и в това ти нито ще ме упрекнеш, нито пък ще кажеш, че лъжа. Но понеже стратезите вземаха пред вид моето обществено положение и искаха на мен да дадат отличието, ти сам се показа по-настойчив от стратезите аз да го получа, а не ти. Освен това, мъже, заслужаваше да се види Сократ,
221 когато войската се оттегляше с бягство от Делион.[122] Случи се да бъда при него, аз на кон, той като хоплит.[123] След като хората се бяха вече разпръснали, той се оттегляше заедно с Лахет[124] и аз попаднах на тях. Като ги видях, веднага им викнах да не губят кураж и че няма да ги изоставя. Тогава можах да наблюдавам Сократ много по-добре, отколкото при Потидея, понеже аз се намирах в по-малка опасност поради това, че бях на кон. Първо,
b колко много той превъзхождаше Лахет по самообладание. Второ, имах впечатлението — да си послужа с един твой стих, Аристофане, — че той там върви както и тук, в Атина, *„гордо и хвърляйки*

погледи настрани".[125] Спокойно поглеждаше встрани и приятели, и неприятели и на всеки беше ясно и от съвсем далеч, че ако някой се залови с този човек, той много храбро ще се защищава. Затова и двамата се оттеглиха сигурно. На война с такива хора почти не се залавят, а преследват тия, де-
c то бягат презглава.

Няма друг като Сократ

Много други чудесни неща биха могли да се кажат като възхвала на Сократ. Навярно подобни неща биха могли да се кажат и за друг човек, който се занимава с друг вид дейност. Но че Сократ не прилича на никого нито от древните, нито от нашите съвременници, това е най-удивителното. Някой би могъл да сравни Бразидас[126] и други с
d Ахил, или Перикъл с Нестор и Антенор[127]; има и други, но тези други биха били сравнявани по същия начин. А този човек е толкова странен — и той, и речите му, че колкото и да търси човек, не би могъл да намери с кого приблизително да го сравни нито от днешните, нито от древните, освен ако някой би го сравнил с тези, които аз казвам — не с някой човек, а със силените и сатирите, и него, и речите му. Понеже това го пропуснах в началото на речта си — че и речите му най-много приличат на разтворените силени. Ако някой би
e поискал да слуша речите на Сократ, отначало те биха му се сторили много смешни — обвити са с такива едни думи и изрази, действително като кожа на дързък сатир: приказва за товарни магарета, за някакви си ковачи, обущари и табаци и винаги има вид, че говори едно и също по един и същ начин, така че всеки неопитен и глупав човек би
222 се присмял на речите му. Но би ли ги видял разтворени и би ли влязъл в тях, ще намери, че това са единствените речи с вътрешен смисъл, после, че са най-божествени, и съдържат в себе си най-много изображения на добродетел и са насочени във висша степен или по-скоро към всичко, което подобава да има пред вид този, който има намерение да бъде доблестен човек.

Сократ и младежите

Това са нещата, мъже, в които възхвалявам Сократ. А пък в какво го упреквам, аз ви го казах разбъркано с това, което ми нанесе като обида. Но той не е постъпил само
b с мен така, но и с Хармид, сина на Главкон, с Евтидем, сина на Диокъл[128], и с много други, които той подлъгва уж че им е поклонник, а пък се поставя по-скоро в положението на любимец, отколкото на поклонник. Не се оставяй да бъдеш излъган от него, Агатоне, в това, което именно ти казвам, но се поучи от нашия горчив опит и внимавай, а не постъпвай според поговорката: *„като пострада, детето се научава"*.[129]

c След като Алкивиад свърши, всички почнаха да се смеят поради неговата откровеност, понеже личеше, че още е влюбен в Сократ.

— Трезвен ми се виждаш, Алкивиаде — каза Сократ. — Иначе ти нямаше да се заемеш да скриеш с тези заобикалки така умело целта, заради която разказа всички тези неща, и я постави накрая като че ли казваш нещо между другото, уж че всичко това не си го казал да смразиш мен
d и Агатон, смятайки, че аз трябва да обичам теб и никого друг, а пък ти и никой друг да обичаш Агатон. Но не можа да се скриеш и цялата тази твоя сатирна и силенска драма[130] стана съвършено ясна. Но, мили Агатоне, той не трябва да спечели и вземи мерки никой да не ни скара.

— Изглежда, че имаш право, Сократе — отвърна Агатон. — Предполагам, че затова се настани между мен и теб — да ни раздели един от друг. Това няма да мине — аз ще дойда да се настаня при теб.

— Точно така — каза Сократ, — тук, под мене се настани.

— Зевсе! — възкликна Алкивиад. — Как постъпва пак този човек с мен! Той мисли, че трябва по всякакъв начин да вземе връх над мен. Но ако не може другояче, чудни човече, остави Агатон да се настани между нас двамата.

— Не е възможно — отговори Сократ, — защото ти каза похвално слово за мен и аз от своя страна

трябва да кажа похвално слово за този, който е надясно от мен. Ако Агатон заеме мястото под теб, нали той трябва да произнесе второ похвално слово за мен, докато по-скоро аз трябва да възхваля
223 него. Затова остави го, луди човече,[13] и да не ти се зловиди, че ще произнеса похвално слово за момчето. А аз имам извънредно голямо желание да го възхваля.

— Уви, уви, Алкивиада? — каза Агатон. — Не е възможно да остана тук, но трябва непременно да се преместя, за да ми произнесе похвално слово Сократ.

— Това е както става обикновено — рече Алкивиад. — Не е възможно в присъствието на Сократ друг да общува с красиви момчета. И сега колко лесно намери убедителен довод Агатон да заеме мястото до него!

b Агатон стана, за да се възлегне до Сократ. Но внезапно някаква голяма гуляйджийска компания дошла на вратата и понеже някой излязъл и я оставил отворена, нахълтаха право при нас и се разположиха по леглата. Вдигна се ужасна врява и бяхме принудени вече без всякакъв ред да пием страшно много.

Епилог. Аполодор завършва разказа на Аристодем

Ериксимах, Федър и други някои, ми каза Аристодем, тръгнали да си вървят, а пък него самия го налегнал сън и спал много, понеже нощите били дълги. Събудил се на разсъмване, когато петлите почнали да пеят. Като се събудил, видял, че другите или били изпозаспали, или си били отишли, а само Агатон, Аристофан и Сократ още били будни и пиели от една голяма купа, подавайки си я отляво надясно. Сократ разговарял с тях. Аристодем ми каза, че не си спомня за другото от разго-
d вора им, понеже не бил чул началото и освен това бил сънен, но все пак главното било това — Сократ ги принуждавал да се съгласяват, че един поет можел да създава и комедии, и трагедии и че който е изкусен трагик е и комедиограф. Те били принудени да се съгласяват, без да бъдат в състоя-

ние да следят твърде доводите му и задрямвали. Пръв заспал Аристофан, а като съвсем съмнало и Агатон.

Сократ ги оставил да спят, станал и си тръгнал, а пък Аристодем тръгнал както винаги подире му. Сократ отишъл в Ликейона[132], измил се и прекарал останалата част на деня както всеки друг път и надвечер се прибрал в къщи да спи.

ФЕДЪР

2

Сократ, Федър

Въведение — Срещата на Сократ и Федър

227 Сократ: Мили ми Федре, отде идеш и накъде?

Федър: От Лизий, Сократе, сина на Кефал[1]. Отивам да се разходя вън от стените — доста време прекарах в града, седнал от сутринта. Слушам нашия общ другар Акумен[2] и си правя разходките по големите пъти-
b ща. Той твърди, че били по-неуморителни от ония по алеите на градините.

Сократ: Има право, приятелю. Значи Лизий е в града, както изглежда?

Федър: Да, у Епикрат[3], в тая къща, дето е до храма на Зевс Олимпийски, Мориховата.

Сократ: Е, и с какво се занимавахте? Или е ясно — Лизий ви е гостил с речи.

Федър: Ще научиш, ако имаш време да повървиш с мене и да слушаш.

Сократ: Какво говориш? Не мислиш ли, че както казва Пиндар, аз бих счел да чуя как си запълвате времето ти и Лизий за „работа по-важна от всяка заетост[4]“?

c Федър: Тогава тръгвай.

Сократ: Можеш да говориш.

Федър: Освен това, Сократе, това, дето ще чуеш, тъкмо за тебе е подходящо. Незная как се получи, но словото, с което се занимавахме, беше на любовна тема — Лизий бе описал съблазняването на един красавец, само че не от влюбен. И това именно беше оригиналното — според него невлюбеният заслужавал повече благосклонност, отколкото влюбения.

Сократ: Ах, какъв умник! Дано да напише, че бедният, а не богатият заслужава повече благосклонност, и възрастният, а не младият, и във всички други случаи, които се отнасят и за мене, и за повечето от нас. Тия слова наистина могат да
d се окажат общополезни с остроумните си теми. Затова ме обхвана такова желание да те изслушам, че и до Мегара да речеш да си направиш разход-

ката, и според предписанието на Херодик[5] до крепостната стена да идеш и пак да тръгнеш назад, аз не ще изостана от тебе нито крачка.

Федър: Какво говориш, отлични ми Сократе? Смяташ ли че, което Лизий е съчинил на спокой-
228 ствие продължително време, той, който е най-способният писател от нашите съвременници, аз, обикновеният човек, бих могъл да си припомня по начин, достоен за него? Много неща ми липсват, за да се меря с Лизий. И все пак това бих предпочел, отколкото да имам много пари.

Сократ: Федре, Федре! Ако не познавам Федър, и себе си съм забравил. Но нито едното е вярно, нито другото. Добре зная, че ако Федър слуша слово на Лизий, чул го е не само веднъж — няколко пъти настоятелно го е карал да повтори и той се е съгласил на драго сърце. А на Федър и това
b не му е било достатъчно, ами накрая е взел ръкописа, прегледал е, каквото го е интересувало наймного, и като се е уморил да седи от сутринта зает с тая работа, тръгнал е да се разхожда и според мене, кълна се в кучето, вече знае наизуст словото, стига да не е било прекалено дълго. Излиза вън от крепостта, за да се упражнява, и се натъква на един болен на тема да слуша слова. Вижда го и го обзема радост, че ще има другар в из-
c стъплението си и му предлага да го придружи. И когато влюбеният в словото го моли да говори, той се глези все едно, че не изпитва страст към говоренето. Но накрая заговорва и дори човек да не желае, насилва го да слуша. Та хайде, Федре, помоли го да направи вече това, което той навярно непременно ще направи.

Федър: Наистина за мене най-добре ще бъде да говоря, тъй както мога. А ти, струва ми се, в никакъв случай няма да ме пуснеш, преди да произнеса словото, и то независимо как.

Сократ: Съвсем правилно си ме разбрал.

d Федър: Точно тъй ще постъпя тогава. В същност, Сократе, аз не успях да науча словото съвсем дословно. Запомних обаче смисъла на почти всичко, по което според Лизий положението на влюбения се различава от това на невлюбения, и ще ти изло-

жа в главни линии всички тия неща поред, като започна от първото.

Сократ: По-напред, любов моя, покажи ми какво държиш в лявата си ръка под дрехата. Защото предполагам, че държиш самото слово. И ако е то, ето какво да си мислиш за мене — че доста те обичам, но никак не съм наклонен да допусна
e да се упражняваш върху мене в присъствието на Лизий. Но, хайде, покажи!

Федър: Достатъчно, Сократе. Вече ми отне надеждата, която хранех, че ще те използувам, за да се упражня. Но къде искаш да седнем и да прочетем?

229 Сократ: Хайде да свием тук и да тръгнем по Илис. Където нататък ни се види спокойно, ще седнем.

Федър: Изглежда, не сбърках, че тръгнах без сандали, а ти винаги ходиш бос[6]. Затова най-леко ще бъде да вървим покрай водата, като си мокрим краката — не е неприятно, особено в тоя сезон и по това време на деня.

Сократ: Тръгвай тогава и не забравяй да оглеждаш къде да седнем!

Федър: Виждаш ли оня платан, най-високия?

Сократ: Да, защо?

Федър: Там има и сянка, и лек полъх, и трева, за да седнем или да полегнем, ако речеш.

Сократ: Можеш да водиш.

Федър: Кажи ми, Сократе, нали се говори, че оттук някъде, от бреговете на Илис, Борей бил грабнал Орития?[7] Или от хълма на Арес? Защото има и такова предание, че оттам била грабната, а не оттук.

Сократ: Да, има.

Федър: Е, та оттука ли? Колко чисти, бистри и прелестни се разкриват пред погледа водите на реката. Тъкмо място да играят по него момичета.

c Сократ: Не тук, а два-три стадия по-надолу, дето пресичаме реката към светилището на Агра.[8] Там някъде има жертвеник на Борей.

Федър: Изобщо не съм забелязал. Но за бога, Сократе, ти вярваш ли, че е истина това предание?

Сократ: Не би било странно, ако също като

учените хора не му повярвам. После бих могъл да си дам учен вид и да измисля, че тя си играела с Фармакия[9] на една от близките скали. Духнал северният вятър, блъснал я и понеже загинала така, започнало да се говори, че била грабната от
d Борей. Що се отнася до мене, Федре, аз смятам, че подобни тълкувания си имат своята привлекателност. Но те са по силите на хора крайно способни, издръжливи на труд и не особено щастливи — и в нищо друго, а и защото подир това тълкуване е нужно да се заемат с оправянето на същества от вида на хипокентаврите, на свой ред и на Химера. И тръгва след тях тълпа от подобни Горгони и Пегасовци, безброй други невероятни фигури и какви ли не абсурдни същества с чудовищно
e естество. Ако човек не им вярва и воден от селското си здравомислие[10] се опитва да търси във всяко едно от тях вероятното, много време ще му е нужно. А аз за такива занимания изобщо нямам време. Ето коя е причината за това, мили мой, — съобразявам се с надписа в Делфи и все не мога да позная себе си.[11] И ми се вижда смешно да се интересувам от неща, които са ми чужди, преди
230 да съм познал себе си. Та ето защо на тия неща казвам „много здраве“ и вярвам на онова, което хората смятат за тях. Което и казах току-що: занимавам се не с тия работи, а със себе си; интересува ме дали не съм някакво животно по-заплетено и разпалено от Тифон[12] или по-кротко и попросто същество, чиято природа е причастна към скромното божествено начало. Но между другото, друже, не беше ли това дървото, към което ме водеше?

b Федър: Да, именно то е.

Сократ: Кълна се в Хера! Чудесно място човек да се прислони. Защото тоя платан е и висок, и доста широка сянка хвърля. Прекрасна е и тая стройна върба, дето стеле сянката си редом. Колко свеж е цветът ѝ и как благоухае цялото място. Какво чаровно изворче изтича под платана и колко студена му е водата — усещам го с крака си. Изглежда, мястото е свещено на някакви нимфи и на Ахелой[13] — разбира се по тия девичи статуи.

c Ако позволиш да добавя — колко привлекателен и приятен е и лекият ветрец на това място. Звучният летен ромон приглася на хора на щурците. Но от всичко най-прекрасно е удобството, което предлага тази трева, обрасла гъсто лекия наклон и предлагаща човек да отпусне глава и да се чувствува прекрасно. Тъй че, мили ми Федре, ти отлично изпълни службата си на водач.

Федър: Чудни ми приятелю, ти се държиш крайно странно. По това, дето казваш, човек направо би рекъл, че си някой чужденец, когото во-
d дят, а не тукашен. Така упорито стоиш в града и нито отвъд границата ходиш, нито пък изобщо излизаш извън стените[14] — тъй ми се струва.

Сократ: Извини ме, съвършени мой! Ученолюбив съм. Разните места и дърветата нищо не могат да ме научат, а хората в града могат. Ти обаче, струва ми се, намери лек, който да ме накара да излизам. Както човек повежда изгладняло домашно животно, като му размаха пред очите клонче или някой плод, тъй и ти ми протегна словото, написано на свитъка, и очевидно ще ме преведеш по цяла Атика, а и където другаде ре-
e чеш. Но понеже сега в момента се установихме тук, аз мисля да възлегна. А ти, в каквато поза решиш, че ще ти бъде най-удобно да четеш, заеми я и чети!

Федър: Слушай тогава!

Словото на Лизий за предимствата на невлюбения пред влюбения

231 „Как стоят работите ми, знаеш и вече чу, че според мене ще имаме полза, ако желанието ми се осъществи. Смятам, че успехът ми няма да зависи от това, което ми липсва — че не съм влюбен в тебе. Колкото до влюбените, те съжаляват за добрините, които са сторили, когато им премине страстта. А за тия, които не са влюбени, никога не настъпва време, когато трябва да си променят мнението. Защото те вършат добро не по принуда, а доброволно и в границите на възможностите си, като се съобразяват възможно най-точно със своите лични работи. Освен това влюбените преценяват какви загуби им е причинила любовта и каква

полза и като добавят и усилията, които са поло-
b жили, започват да смятат, че отдавна са сторили за своите обичани полагащото се добро. Докато тия, които не са влюбени, нито за това, че са занемарили собствените си работи поради любовта, нито за личните си усилия държат сметка, нито за неприятностите с близките си могат да винят някого. Тъй че след като са отстранени тия толкова големи злини, на невлюбените не им остава нищо друго освен да вършат на драго сърце това, което смятат, че ще е в угода на любимците им, ако то
c бъде извършено. Освен това, ако си струва влюбените да се ценят поради твърдението, че най-много обичат тия, в които са влюбени и поради това, че са готови и на думи, и на дело да си навлекат омразата на другите в угода на своите любимци, лесно е да се разбере дали говорят истината, понеже тия, в които се влюбват по-късно, тях те ще ценят повече, отколкото предишните си любимци. И ясно е, че стига да решат, и зло ще им направят. Изобщо дали е разумно човек да се впуска в такива работи, достигайки до такова нещастие, какво-
d то дори опитният да го предотврати, не би се заел да си навлече? Защото те самите признават, че по-скоро са болни, а не с ума си и че знаят, че са неразумни, но не могат да се владеят. Тъй че възможно ли е да сметнат, че тия неща са хубави, когато станат разумни, след като и в това състояние не мислят иначе за тях? А и още нещо — ако речеш да избереш най-добрия от влюбените, измежду малцина трябва да го избираш. А ако потърсиш най-подходящия за тебе сред другите, измеж-
e ду мнозина ще го избереш. Тъй че трябва да се надяваш, че по-скоро сред множината ще намериш оня, който е достоен за твоето приятелство.

По-нататък — ако се боиш от установените обичаи, от това да не би, като научат, хората да ти
232 отправят упрек, имай пред вид следното — мислейки си, че и в очите на другите са за завиждане, тъй както в собствените си очи, вероятно е влюбените да се превъзнесат в приказките си и водени от своето честолюбие да доказват пред всички, че усилията им не са отишли напразно. А тия, които

не са влюбени, понеже се владеят, предпочитат на-
място хорското мнение нещо значително по-добро.
Освен това неизбежно мнозина научават и виж-
дат, че влюбените съпровождат и че са постоянно
край своите любимци. Тъй че видят ли ги да бесед-
b ват с тях, мислят си, че това става било защото
вече са удовлетворили своето любовно влечение,
било защото предстои да го удовлетворят. Докато
тия, които не са влюбени, не могат да бъдат обви-
нени, че търсят компанията им, водени от любов-
но желание, защото хората знаят, че човек е при-
нуден да влиза в беседа с някого и поради прия-
телско чувство, и поради удоволствие от друго ня-
какво естество. И още нещо — ако те обхваща
страх при мисълта, че е трудно едно приятелство
да се запази дълго, и че в случай на недоразуме-
ние неприятностите са общи за двамата, но ако
c ти загубиш това, което най-много цениш, вреда-
та за тебе ще е голяма, при това положение ти би
трябвало повече да се боиш от влюбените. Защо-
то тях ги мъчат много неща и те смятат, че как-
вото и да става, все е в тяхна вреда. Затова не да-
ват на любимците си да общуват с други хора от
страх да не би тия, които разполагат с имущество,
да получат преднина с парите си и да не би обра-
зованите да ги надминат с ума си. И в останали-
те случаи, когато някой разполага с някакво бла-
d го, те се пазят от неговото влияние. Убедят ли те
да се смразиш с тия хора, ще те доведат дотам да
останеш без приятели. А ако гледаш своя интерес
и запазиш добрите си чувства към тях, ще влезеш
в кавга с влюбените. Докато ония, които са пос-
тигнали това, към което са се стремили, не с лю-
бовно чувство, а с добродетелта си, те няма да се
отнасят с лошо чувство към общуващите с тебе,
но ще намразват тия, които не търсят компанията
ти — защото според тях те пренебрегват, докато
общуващите ти принасят полза. Така че е много
e вероятно между тебе и тях на дело да възникне
по-скоро дружба, отколкото вражда.

Освен това повечето влюбени възжелават тяло-
то, преди да са опознали характера и преди да са
вникнали в другите лични работи. Затова не е яс-

но ще продължават ли да искат да са приятели, когато свърши страстта им. Докато за тия, които
233 не са влюбени и които са постъпвали тъй и по-рано, когато са били приятели помежду си, за тях не е естествено да проявяват по-малко приятелство към ония, които са постъпвали именно тъй, проявявайки своето добро отношение. Напротив, естествено е тези добрини да остават като един вид залог за бъдещето. И още — трябва да се очаква, че ти ще станеш по-добър, ако послушаш мене, а не влюбените в тебе. Защото влюбените могат да одобрят думите и делата на своите любимци и в разрез с доброто, понеже, от една страна, се страхуват да не си навлекат тяхната омраза, а, от друга, защото страстта им пречи да преценят
b правилно. Ето до какво ги води любовта: когато са нещастни, влюбените могат да сметнат за мъка това, което за другите хора не е неприятно; а когато са щастливи, може да ги накара да похвалят и нещо, което за никого не е удоволствие. Така че много повече подхожда човек да съжалява един обичан, отколкото да му завижда. Ако ме послушаш, ще стана твой приятел не служейки на мо-
c ментното удоволствие, а на бъдещата полза, не побеждаван от любовната страст, а владеещ себе си и не вдигайки страшни кавги по незначителен повод, а в името на важни неща, уталожвайки постепенно гневното чувство, готов да извиня неволните грешки и опитвайки се да те възпра от съзнателните. Тия неща са залог за приятелство, което ще трае дълго време. Та ако се боиш, че прия-
d телството не може да е здраво, ако не е с човек, който е влюбен, нужно е да имаш пред вид, че нямаше да ценим високо нито синовете, нито бащите и майките, нито щяхме да се сдобиваме с верни приятели, които се свързват с нас не водени от подобна страст, а поради други стремежи.

И още — ако човек трябва да услужва на тия, които имат най-голяма нужда, редно е и в останалите случаи да върши добро не на хората в благополучие, а на намиращите се в бедствено положение. Защото отървали се от най-големи злини, те ще проявят най-голяма благодарност. Също и

e когато реши да похарчи, струва си човек да пока-
ни на гости не своите приятели, а просеците и глад-
ните. Защото те ще го уважават, ще вървят поди-
ре му, до портите му ще идат, най-голямо удовол-
ствие ще изпитат, ще проявят най-голяма благодар-
ност и много добрини ще му пожелаят. Но може
би човек трябва да услужва не на крайно нуждае-
щите се, а на тия, които са най-способни да се от-
благодарят. И не на ония, които са само влюбени,
234 а на достойните за любов. И не на ония, които ще
се възползуват от твоята младост, а на тия, кои-
то ще споделят с тебе своите блага, когато станеш
на възраст. И не на ония, които постигнали цел-
та си ще се похвалят пред другите, а на тия, кои-
то изпитвайки свян, никому нищо няма да кажат.
И не на ония, които ще държат на тебе кратко вре-
ме, а на тия, които цял живот ще ти бъдат неиз-
менно приятели. И не на ония, които престанали
да изпитват страст, ще търсят повод за вражда, а
на тия, които, като премине младостта ти, тогава
b ще проявят своята добродетел. Затова помни как-
во ти казах и имай пред вид следното — влюбе-
ните постоянно получават укори от своите прия-
тели за това, колко зло им донася тяхното поведе-
ние, а тоя, който не е влюбен, никой от близките
му никога не го е укорявал, че поради това мис-
ли зле за своите неща.

Ти вероятно ще ме попиташ дали те съветвам
да угаждаш на всички, които не са влюбени в те-
бе. Предполагам и влюбеният не би те накарал да
c се отнасяш тъй към всички влюбени. Защото нито
е достойно да приемаш от всички еднакви добри-
ни, нито пък ако решиш, е възможно това да ос-
тане скрито от другите. От това не трябва да про-
излезе никаква вреда, а полза за двама ни. Та аз
мисля, че е достатъчно, каквото ти казах. А ако
смяташ, че съм пропуснал нещо и желаеш да ме
попиташ, питай."

Как ти се вижда словото, Сократе? Не ти ли
прави изключително впечатление и във всяко дру-
го отношение, а особено с подбора на думите?

d Сократ: Божествено впечатление, друже, —
дотам, че съм изумен. А додето те гледах, Федре, и

това усетих — струваше ми се, че по време на четенето ликуваш от словото. И смятайки, че от тия неща разбираш повече от мене, следвах те и следвайки те изпаднах в Дионисов екстаз заедно с тебе, божествена главо!

Федър: Добре, но да не би по тоя начин да се шегуваш?

Сократ: Струва ти се, че се шегувам и че не говоря сериозно?

e Федър: Ни най-малко, Сократе. И все пак в името на Зевс, покровител на приятелството, кажи истината! Мислиш ли, че някой друг елин може да каже на същата тема нещо различно — по-значително и повече от казаното?

Сократ: Ама и тъй ли е редно да хвалим двамата с тебе словото, че създателят му е казал нужното, а не само за това, че всяка отделна дума е изработена да звучи окръглено, ясно и точно? Защото, ако е редно, трябва да се съглася в твоя угода — моето невежество ми попречи да разбера.
235 Обръщах внимание на красноречието на словото. А за другото мислех, и сам Лизий не смята, че е добре казано. Впрочем на мен, Федре, ми се стори — освен ако ти не си на друго мнение, че той е повторил едни и същи неща два и три пъти, все едно че не разполага с достатъчно средства да каже много неща по даден въпрос — или може би не изпитва грижа за това. И изобщо видя ми се, че се перчи, показвайки, че може да каже едно и също нещо и тъй, и иначе, и в двата случая да го каже съвършено.

b Федър: Не си прав, Сократе. Защото това го има в словото, и то съвсем определено — в същност не е пропуснато нищо от онова, което заслужава да се включи. Тъй че никой не би могъл да добави към казаното от Лизий нещо повече и нещо по-ценно.

Сократ: За това вече няма да можеш да ме придумаш. Има отколешни мъдри мъже и жени, говорили и писали по тоя въпрос. Те ще ме опровергаят, ако воден от благосклонността си се съглася с тебе.

c Федър: Кои са те и къде си слушал неща по-добри от тия?

Сократ: Направо да ти кажа в момента няма да мога. Но ясно е, че съм слушал от някого — било от прекрасната Сафо може би, било от мъдрия Анакреонт, било от някои писатели[15]. Откъде в същност вадя заключение? Пълно ми е някак сърцето, божествени приятелю, и усещам, че бих могъл да добавя към вече казаното и други не по-лоши неща. Впрочем добре зная, че никое от тях не е измислено от самия мен — аз съзнавам невежеството си. Тъй че остава, предполагам, да съм
d се изпълнил при слушане също като съд от чужди някакви източници. Но поради своя ленив ум и това съм забравил — как и от кого съм ги чул тия работи.

Федър: Добре, умнико, прекрасно го каза. Дори да те карам, ти недей ми казва от кого и как си ги чул! Но това направи, за което говориш! Обещай да кажеш тия по-добри и не по-малко на брой неща, различни от написаните на свитъка, като се държиш настрана от написаното. А аз, също като деветимата архонти ти обещавам да поставя дар в Делфи златно изображение в естествен ръст[16],
e не само мое, а и твое.

Сократ: Колко мил си, Федре, и наистина позлатен, ако очакваш да кажа, че Лизий не е постигнал нищо и че изобщо е възможно да се кажат неща напълно различни от казаните! Предполагам, в това положение няма да изпадне и най-посредственият писател. Ето във връзка с темата на речта — мислиш ли, че някой, като говори по въпроса, че човек трябва да се отнася по-благосклонно към невлюбения, отколкото към влюбения, и пропусне да възхвали разума на единия и да
236 укори неразумието на другия, положения в случая очевидни, после може да каже нещо друго? Но предполагам, че е редно ораторът да изоставя подобни положения и да му се прощава за това. И предполагам, не откриването им е редно да се похвалява, а начинът, по който се разполагат в речта. Докато в случаите, когато става дума не за очевидни положения, които са и трудни за откри-

ване, освен разположението нужно е да се похва-
лява и самото им откриване.

Федър: Съгласен съм с това, което казваш.
Според мене то е на мястото си. А аз пък ще на-
правя следното. Ще ти позволя да говориш по те-
b мата, че влюбеният е по-болен от невлюбения, а
ако ти впоследствие успееш да кажеш неща раз-
лични, повече и по-ценни от вече казаните, нека
твоето ковано изображение бъде поставено до об-
рочния дар на Кипселидите в Олимпия![17]

Сократ: Много на сериозно го взе, Федре,
задето се хванах за любимото ти момче, задявайки
се с теб. Смяташ ли, че наистина ще се наема да
кажа нещо различно, което да надминава с раз-
нообразието си Лизиевото умение.

Федър: В подобна клопка попадна ти, мили
мой, в тоя момент. Защото независимо дали умееш,
c непременно трябва да говориш. За да не се на-
гърбим с не леката работа на комическите актьори,
разменяйки си ролите, внимавай и не ме заставяй
да повторя думите ти и да кажа „аз, Сократе, ако
не познавам Сократ и себе си съм забравил" и
още „гори от желание да говори, но се глези"! А
и помисли си, че няма да си тръгнем оттук, преди
да кажеш тия неща, които рече, че ти са в сърцето!
Само двамата сме и на пусто място, а аз съм по-
d млад и по-силен от тебе. Та от всичко това „съоб-
рази какво искам да ти кажа"[18] и недей да пред-
почиташ да говориш насила, а не по своя воля!

Сократ: Хубаво, щастливи ми Федре, ама за
смях ще стана, че съм обикновен човек, а се със-
тезавам с един опитен автор, като импровизирам
на същата тема.

Федър: Знаеш ли какво? Престани да кокети-
раш пред мене. Защото знам горе-долу какво да
ти кажа, за да те заставя да говориш.

Сократ: Тогава недей да го казваш!

Федър: Напротив, ще го кажа. И ще го ка-
жа във формата на клетва. „Кълна ти се"..., но в
кого да се закълна, в кой бог? Или в ето този пла-
e тан предпочиташ? „Да, кълна се, че ако не ми ка-
жеш словото си пред това дърво, никой никога ни-

какво друго слово нито ще изпълни пред тебе, нито ще ти предаде!"

Сократ: Ах, нечестивецо, колко добре откри принудата, която да застави човека, обичащ словото, да направи това, което го караш.

Федър: Защо се бавиш тогава?

Сократ: Вече няма смисъл след тази твоя клетва. Бих ли бил в състояние да се въздържа от подобна гощавка?

237 Федър: Говори де!

Сократ: Знаеш ли какво ще направя в същност?

Федър: Какво?

Сократ: Ще говоря с покрита глава, за да пробягам по словото колкото може по-бързо и за да не гледам в тебе и да се обърквам от срам.

Федър: Само говори, иначе можеш да правиш, каквото искаш.

Първо слово на Сократ за предимствата на невлюбения

„Е, хайде, Музи звучногласни, независимо дали сте получили това прозвище поради естеството на песента, или поради музикалността на жителите на Лигурия,[19] заемете се ведно с мене с приказката, която ме заставя да кажа ето този чудесен младеж, за да се убеди сега още по-твърдо, че е учен неговият другар, в
b което той е убеден и от по-рано!

Имаше едно момче, по-скоро юноша, което беше много красиво. Бяха влюбени в него мнозина. А един измежду тях, не по-малко влюбен от другите, бе лукав човек. Той беше убедил момчето, че не е влюбен. А веднъж, домогвайки се до него, се беше заел да го убеждава, че трябва да се отнася поблагосклонно не към влюбения, а към този, който не е влюбен. Ето какво му казваше:

„Независимо за какво става дума, момче, една е отправната точка за всички, които желаят добре
c да обмислят нещо — трябва да знаят кой е предметът на обмислянето, иначе непременно ще сбъркат. Хората не забелязват, че не им е известна същността на дадено нещо. И все едно, че им е известна, те не се уговарят в началото на дадено

разглеждане. А когато напреднат в разглеждане-
то, естествено заплащат за това — защото нито
помежду си са в съгласие, нито сами със себе си.
Та нека не се случи и с нас това, за което корим
другите! Ами понеже ни предстои разговор по въп-
роса, с кого е по-добре да се свързваме в приятел-
ство — с влюбен или с невлюбен човек, като се уго-
ворим по определението, какво представлява лю-
бовта и каква е нейната сила и като гледаме в не-
d го и се отнасяме към него, тъй да разглеждаме
въпроса, дали ще имаме полза или вреда от лю-
бовта!

Че в същност любовта е един вид страст, това
всекиму е ясно. Че и невлюбените изпитват влече-
ние към красивите момчета, и това също ни е из-
вестно. По какво тогава ще различаваме влюбения
от невлюбения? Нужно е да се отбележи още, че
във всеки от нас има две основни начала, които ни
управляват и водят и които следваме, накъдето ни
поведат — едното, вродено: стремежът към удовол-
ствия, а другото — придобитото мнение, устремя-
ващо ни към съвършенство. Тия две положения
в нас понякога са в единодушие, но случва се и да
e се борят помежду си. И веднъж едното, друг път
другото има надмощие. Та понеже мнението нала-
га силата си, водейки ни разумно към съвършенст-
238 во, името на тази сила е *разумност*. А понеже
страстта владее в нас, теглейки неразумно към
удоволствия, тази власт е получила името *необуз-
даност*. Необуздаността има в същност много име-
на, защото е с много части и с много разновиднос-
ти. И тази измежду разновидностите, която има
преднина, дава името си, за да бъде наречен ней-
ният притежател — име нито красиво, нито достойно
човек да го носи. Страстта, свързана с яденето и
надмогваща както съзнанието за съвършенство,
тъй и останалите страсти, се нарича лакомство. Тя
b дава и името си на този, който я притежава. Страст-
та, чиято власт е свързана с пиенето и която во-
ди натам своя притежател, също е ясно какво наз-
вание ще получи. Съвсем ясно е и в останалите
сродни на тия случаи с какви имена следва да
се наричат техните сродни страсти, които винаги

упражняват грубо своята власт. Горе-долу вече е очевидно защо казахме всичко дотук. Казано, то е безспорно по-ясно, отколкото неизречено. Та страстта, която е независима от разума и владее стре-
c межа ни към правилното, и която е насочена към удоволствие от красотата, и получава страшна сила от сродните ѝ страсти по телесната красота, и която е овладяла поведението ни, вземайки името си от думата *сила,* тази страст се нарича *любов.*"[20]

Ама, мили ми Федре, дали и на тебе не ти се струва, както на мене, че съм в някакво свръхестествено състояние?

Федър: Точно тъй, Сократе. Овладя те някакъв словесен поток, необичаен за тебе.

Сократ: Тихо-тихо, слушай ме по-нататък. Изглежда, мястото е наистина божествено. Тъй че
d недей да се чудиш, ако и по-нататък в словото си изпадна неведнъж в ентусиазъм. Защото това, което произнасям в момента, вече е почти дитирамб.[21]

Федър: Съвсем прав си.

Сократ: Ама ти си виновен за това. Та слушай по-нататък, защото това, дето следва, може да се отвърне от мене. Впрочем бог ще се погрижи за тая работа, а ние нека наново да се обърнем със словото си към момчето.

„Хубаво, храбрецо! Вече казахме и определихме кой е предметът на нашето обсъждане. Та, гледайки в него, нека обсъдим по-нататък каква ще
e бъде евентуално ползата или вредата от един влюбен и от един невлюбен за човек, който се отнася благосклонно към тях. Който е ръководен от страст и робува на удоволствие, той сигурно трябва да се стреми неговият любимец да му бъде възможно най-приятен. А за болния е най-приятно да не му оказват съпротива, докато надмощието и ра-
239 венството са му неприятни. Затова влюбеният няма да иска да търпи нито по-силен любим, нито равен на себе си, а постоянно ще действува да го направи подчинен и по-нискостоящ. А подчинен е неученият на учения, страхливия на смелия, неспособният да говори на оратора, човекът с бавен ум

на човека с жив. И при толкова и още повече недостатъци в духовния облик[22] на своя любимец, които са в природата му или възникват впоследствие, влюбеният неизбежно изпитва наслада от тия недостатъци, а и сам създава част от тях, но не се лишава от моментното удоволствие. Неизбежно е
b да не е ревнив и да не причини огромна вреда на любимеца си, като го огражда от много полезни познанства с други хора, които биха го изградили като мъж. Но особено голяма е вредата, ако го държи настрана от това, което би го направило най-умен. Думата е за божествената философия, от която е неизбежно влюбеният да не държи настрана своя любимец, боейки се да не се окаже пренебрегнат. Неизбежно е да не измисли и други средства, за да го държи в пълно неведение и да го кара постоянно да гледа в него и да го направи такъв, какъвто нему ще бъде най-приятен, а за самия себе си най-вреден. Та и като настойник,
c и като другар влюбеният в никакъв случай не е полезен за умственото изграждане на своя любим.

Следва да видим физическите качества и занимания — какви са и как ще се грижи за тях човекът, който овладее някого и който неизбежно е устремен не към доброто, а към приятното. Ще установим, че той търси изнежено и отпуснато момче, отрасло не на слънце, а на шарена сянка, познаващо не мъжките усилия и работната пот, а неподходящите за мъжа житейски удобства, красящо се в чужди цветове и украси, поради липса на
d свои и вършещо всичко останало, което следва от това. Ясно е какво и не си струва да изброяваме по-нататък. След като определихме едно основно положение, да преминем към друго. По време на война и в други случаи, когато е нужно усилие, подобно тяло повдига духа на враговете, а на приятелите и влюбените създава грижи и страхове.

Та ясно е това и нека го оставим настрана. Нужно е да изложа следващото по ред: каква полза
e и каква вреда ще ни причини в имуществено отношение общуването или настойничеството на влюбения. В същност това всекиму е ясно, особено

на влюбения, че той би желал непременно неговият любимец да е лишен от всички най-мили, божествени блага и благосклонни съзидания. Той би приел да е без баща, майка, роднини и приятели, защо-
240 то ще смята, че те ще препятствуват и укоряват тъй приятното му общуване с него. Ако пък неговият любимец разполага с пари или с някакво друго имущество, ще мисли, че няма да е толкова лесно да го улови, нито улови ли го, толкова лесно да разполага с него. Вследствие на това е съвсем неизбежно влюбеният да не е зле настроен, когато любимците му имат състояние, и да не се радва, когато го губят. По-нататък, увлечен от страстта си колкото се може повече време да прибира плода на своята наслада, влюбеният би желал неговият любим да бъде колкото се може по-дълго без семейство, без деца и дом.

Има, разбира се, и други лоши черти. Някое божество обаче е примесило в повечето от тях удоволствие, изпитвано за момента. Ласкателят при-
b мерно е опасно и крайно вредно същество, но природата му е отредила между другото да доставя някакво удоволствие, и то не лишено от изтънченост; също и на хетерата независимо от това, че някой може да я порицае за нейната вредност; също и при много други същества с поведение от такова естество, за които е характерно да са крайно приятни — но, разбира се, за един ден само. Към вредата за любимеца от влюбения се добавя и това, че измежду всички той е най-неприятен за
c всекидневно общуване. Стара е поговорката, че връстник на връстника доставя радост,[23] но според мене, макар еднаквият брой на годините да води до еднакви удоволствия и макар подобието да прави хората приятели, все пак и в общуването с връстници се достига до пресищане — всеки смята принудата определено за нещо досадно. А тъкмо тъй се отнася към своя любимец най-вече влюбеният вследствие на разликата в годините. Когато по-възрастен общува с по-млад човек, не иска да го остави ни денем, ни нощем. От принуда
d като от щръклица бива гонен оня, който води влюбения като постоянно му доставя удоволствия, да

го гледа, да го слуша, да се допира до него, предлага му и всички други усещания и вследствие на тия удоволствия неотменно се превръща в негов прислужник. Какво би могло да утеши любимеца и какви удоволствия би му предложил влюбеният, за да не изпитва, додето са заедно, крайно неудоволствие. Да гледа един възрастен човек, загубил свежестта си, и да търпи останалото, което следва от това и което дори да се каже е неприят-
e но, да не говорим, че постоянно ще е принуден да го върши и на дело? И постоянно да бъде ограждан с мнителност и пазен от всички? И да слуша преувеличени неуместни похвали и укори, които изречени и в трезво състояние са непоносими, а освен непоносими стават и обидни, когато се напие, разпусне и загуби всякаква мярка в приказките си?

Додето е влюбен, е вреден и неприятен. Свърши ли му любовта, става за в бъдеще вероломен, за същото време, за което му е обещавал толко-
241 ва много неща с толкова клетви и молби и до което само благодарение на надеждата за бъдещи блага е успял да продължи тогавашното им мъчително общуване. Та сега трябвало да се разплати. Промени ли се вътрешният му водач и началник и на мястото на любовта и лудостта застанат ли умът и благоразумието, незабелязано за своя любимец той става друг човек. Любимецът му продължава да търси предишната благосклонност, припомняйки какво е казал и правил, разговаря с него все едно, че е същият човек. А той от срам нито смее да каже, че е станал друг, нито може да
b изпълни обещанията и закълняванията, продиктувани от по-ранншата глупост, след като вече е поумнял и се е вразумил. Той не иска, постъпвайки като по-рано, да заприлича на оня човек и наново да е същият. Та затова става беглец. И понеже чирепът се е обърнал на другата страна и предишният влюбен се е освободил от принудата, вече променен той на свой ред се отдава на бягство[24]. Любимият е принуден да го преследва, сърди се, призовава боговете и от самото начало не знае най-важното, че изобщо е трябвало да прояви благосклонност не към влюбения и загубил ума

си поради принуда човек, а много повече към не-
влюбения, който е с ума си. В противен случай би
c трябвало да се остави на човек вероломен, с те-
жък характер, ревнив, неприятен, вреден и за иму-
ществото, и за телесното му здраве и много по-вре-
ден за душевното му изграждане, от което наисти-
на нито има, нито ще има някога нещо по-ценно —
било за хората, било за боговете.

Та тия съображения трябва да имаш наум, мом-
че, и да знаеш, че приятелството на влюбения е
лишено от доброжелателство и че също, както при
d храненето, засищането е неговата цел. Както вълците обичат агнетата, тъй „са приятели влюбените в едно момче".[25]

Та това е, Федре. Нататък повече няма да ме чуеш да говоря и нека да сложа вече край на речта си!

Федър: А пък аз мислех, че това е средата и ще кажеш толкова и за невлюбения, че той заслужава повече благосклонност, изброявайки доброто, което причинява от своя страна. Защо именно тук спираш, Сократе?

e Сократ Не усети ли, щастливецо, че вече за-
почвам да изричам не дитирамби, а епически сти-
хове, и то в порицаването? Ами ако почна да хва-
ля другия, какво мислиш ще правя? Знаеш ли, че
Нимфите, срещу които ти ме изправи нарочно, оче-
видно ще ме доведат до изстъпление. Затова на-
право с една дума казвам, че обратното на това,
за което порицахме единия, е доброто, което
трябва да отдадем на другия. Изобщо има ли
нужда от пространно слово? Казаното е доста-
тъчно и за двамата. При това положение с моя-
та приказка ще стане това, което трябва да стане.
242 А аз ще пресека тая река и ще си ида, преди да
ме принудиш да направя нещо по-голямо.

Федър: Недей, преди да е преминала горещината, Сократе. Нали виждаш, че вече е почти пладне, когато казват, слънцето не се движи. Похубаво да почакаме и като поговорим междувременно за вече казаното, да тръгнем веднага щом се разхлади.

Сократ: Божествен си в държането на сло-

ва, Федре, и направо удивителен. Според мене през
твоя живот никой не е станал причина за повече
слова от тия, които си създал ти — и лично про-
b изнесените от тебе имам пред вид, и другите, кои-
то по един или друг начин си принудил някой да
произнесе. Изключвам тиванеца Симий,[26] но всич-
ки други хора определено надвишаваш. И мисля,
че сега пак ставаш причина да произнеса слово.

Федър: Надявам се, че не ми обявяваш вой-
на. Но защо да съм причина и какво е това слово?

Сократ: Тъкмо се канех да премина реката,
добряко, и ми се яви обичайният божествен знак.[27]
Винаги ме възпира, когато се каня да върша не-
c що. И стори ми се, че чух оттам някакъв глас,
който не ми позволи да си отида, преди да из-
върша очистителна жертва като човек, който е
сбъркал нещо пред божеството. Аз в същност съм
гадател не особено способен, но също като тия
дето са слаби в четмото, колкото за себе си, сти-
гам си. Та вече ясно разбирам грешката. В същ-
ност, друже, и душата сигурно има известна га-
дателска сила, защото моята нещо ме обезпокои,
и то преди време, докато изричах словото, някак
ме обхвана боязън, както казва Ибик:

да не би пред боговете нещо
d *сбъркал от хората да бъда с народа почетен.*[28]

А сега усещам грешката си.

Федър: Какво точно искаш да кажеш?

Сократ: Опасно, опасно слово, Федре, и ти
донесе, а и мене ме принуди да кажа!

Федър: Е, защо?

Сократ: Защото беше наивно, а в известно
отношение и нечестиво. От подобно слово кое мо-
же да е по-опасно?

Федър: Никое, ако все пак говориш истината.

Сократ: Ами според теб Ерос не е ли син на
Афродита и не е ли бог?

Федър: Е, в същност така се говори.[29]

e Сократ: Но това мнение не се застъпва ни-
то от Лизий, нито от твоето слово, което ти изре-
че през моята омагьосана уста. Ако Ерос е бог
или нещо божествено, както и е, той не би бил не-

що лошо. А двете току-що изречени слова за него
бяха казани тъй, все едно че е такъв. Та в това
отношение те се провиниха пред него. Освен това
243 наивността им е и доста изтънчена — защото, ма-
кар че не казват нищо полезно и вярно, те се пъ-
чат все едно, че имат стойност, та да успеят да
измамят някои хорица и да се сдобият с призна-
ние сред тях. Затова аз, мили мой, трябва да се
очистя. За тия, които вършат грешки в митология-
та, съществува древно очищение, останало неиз-
вестно за Омир, но не и за Стезихор.[30] Той загу-
бил своето зрение поради злословието си срещу
Елена и не останал в неведение като Омир, но по-
неже бил образован човек, разбрал причината и
веднага съчинил следното:

Не са верни тия думи —
ти нито се качи на здравопалубните кораби,
b *нито достигна крепостта на Троя.*

И след като съчинил цялата т. нар. „Песен ново“, веднага прогледнал. А аз ще постъпя по-умно от тях двамата, поне в този случай, и преди да ми се случи нещо лошо за отправените към Ерос обвинения, ще се опитам да му предложа една „Песен наново“ с открита глава, а не както преди с покрита поради срам.

Федър: Ето от това, което каза, Сократе, никога нищо по-приятно не си казвал пред мене!

c Сократ: Е, значи, разбираш, добри ми Федре, че има дързост в двете слова — и в това, и в
онова, което прочете от свитъка. Защото, ако някой благороден човек с кротък нрав било влюбен в друго момче като това, било по-рано изпитал любовна страст, ни чуеше да говорим, че влюбените от малко нещо вдигат големи кавги, че са зложелателни и вредни за своите любимци, няма ли да помисли, че слуша хора, отраснали навярно сред моряци, които никога не са виждали любов-
d та на свободен човек? Несъмнено той не би се съгласил с нас за тия неща, за които укоряваме Ерос.

Федър: Вероятно, Сократе, кълна се в Зевс!

Сократ: Та понеже аз все пак изпитвам срам от тоя човек и се боя лично от Ерос, иска ми се

да измия своя един вид засолен слух с едно пивко слово. Съветвам и Лизий, колкото се може поскоро, да напише по подобен начин, че към влюбения е редно да се отнасяме по-благосклонно, отколкото към невлюбения.

Федър: Ама бъди сигурен, че това ще стане. Защото произнесеш ли похвала на влюбения, изключено е да не успея да накарам и Лизий да
e напише слово на същата тема.

Сократ: Уверен съм в това, додето си този, който си.

Федър: Говори спокойно тогава!

Сократ: Но къде е момчето, на което говорех? За да слуша и то, и да не би, ако не чуе, да побърза да се отнесе по-благосклонно към невлюбения.

Федър: То е до тебе, съвсем близо, винаги до теб, когато пожелаеш.

Второто слово на Сократ — за предимствата на любовта и на лудостта и за природата на душата

„Тогава, хубаво момче, забележи, че предишното слово беше на Федър, син на Питоклей, от дома Ми-
244 ринунт. А това, дето се каня да започна, е на Стезихор, син на Еуфем, от град Химера.

Следното трябва да кажем: Не е вярно това слово, което твърди, че при наличието на влюбен повече благосклонност трябва да се проявява към невлюбения, понеже той е с ума си, а влюбеният е луд. Ако положението „лудостта е зло“ беше нещо очевидно, това твърдение можеше да се приеме. Но в същност ние дължим на лудостта найзначителните добрини, които получаваме в дар от боговете. Защото и гадателката в Делфи, и жриците в Додона са извършили за Елада множест-
b во прекрасни дела, както в частни, тъй и в обществени случаи, в състояние на изстъпление, а малко или нищо в разумно състояние. И ако заговорим за Сибила[31] и за другите жреци, които гадейки в лудост и предсказвайки много неща на мнозина са ги насочили в бъдещето, само ще се забавим да говорим за неща, известни всекиму.

За свидетелство впрочем може да послужи това, че лудостта и за ония древни хора, които са поставяли имената, не е било нещо срамно, нито
c обидно. Защото те не биха преплели същото това име в името на най-прекрасното изкуство, с което се определя бъдещето, и не биха го нарекли „налудно“ (маника). Напротив, те са сметнали, че лудостта е нещо прекрасно, когато е свързана с боговете, и затова са поставили това име. А съвременните хора, добавяйки в невежеството си едно „т“, са я нарекли „мантика“. Впрочем и гадаенето на бъдещето в разумно състояние, което се върши по летежа на птици и по други знаци, древните хора са нарекли „ойонистика“ (с кратко „о“), понеже смисълът на фактите се постига с размисъл и човешка преценка (oiēsei), а съвременните
d хора, преувеличавайки, го наричат „ойонистика“ с дълго „о“.[32] Та в същност колкото по-съвършена и по-ценна е мантиката от ойонистиката — и по отношение на имената, и по отношение на работата, която върши, в същата степен свидетелствуват древните хора — налудното състояние е нещо по-прекрасно от разумността, защото то иде от боговете, а тя е от хората.

Освен това, като се е вселявала във формата на пророчески дар, в когото е трябвало, и като прибягвала до молитви към боговете и до богослужения, лудостта станала средство за отърване от болести и страшни мъки, овладели някои
e родове вследствие гнева на божества от древно време. Свързвайки се по-късно с очищения и мистерии, явявала ли се е у някого, лудостта го правила невредим и в настоящето, и в бъдещето, като предлагала на истински изстъпления и овладения от лудост средства да се освободи от настоящите злини.

245 Третият вид налудна обзетост е от Музите.[33] Обземе ли нежна и чиста душа, тя я въздига до вакхически ентусиазъм и я подбужда към сътворяване на химни и на други видове поезия. Украсила безброй произведения на древните, тази лудост възпитава по-късните поколения. А който достигне до портите на поезията без музината лудост,

с убеждението, че занаятът стига, за да стане до-
бър поет, и сам е слаб творец, и творчеството му
на разумен бледнее пред поезията на обладаните
от лудост.

b Та толкова много са прекрасните дела на лу-
достта, която иде от боговете, и още повече мога
да изброя. Тъй че нека все пак не се страхуваме
от това, за което е дума, и нека не ни смущава
и обърква твърдението, че е редно да предпочита-
ме разумния пред движения от страст приятел!
Напротив — нека вземе отличието за победа този,
който успее при това положение да докаже, че бо-
говете пращат любовта на влюбения не за да е
от полза за него и за любимеца му. А ние пък тряб-
ва да докажем противоположното, че подобна лу-
дост се дава от боговете за най-голямо щастие на
човека. Това доказателство няма да бъде убеди-
c телно за красноречивите, но умните хора ще му по-
вярват. Та най-напред е нужно да вникнем в исти-
ната за природата на душата — божествена и чо-
вешка, да видим нейните състояния и проявления.

Ето началната точка на доказателството: всяка
душа е безсмъртна. Защото е безсмъртно всяко
нещо, което се движи само́. А на това, което дви-
жи друго и се движи от друго, понеже му спира
движението, на него и животът му свършва. В същ-
ност само движещото себе си никога не престава
да се движи, защото винаги е при себе си. То е из-
вор и начало за движение и за всички други неща,
d които се движат. А началото не може да се по-
ражда. Всичко, пораждащо се по необходимост,
се поражда от началото, докато то самото не се
поражда от нищо. Защото, ако началото се пораж-
даше от нещо, то не би било начало. А след като
не може да се поражда, по необходимост то е и
неразрушимо. Защото погине ли началото, то ни-
то може да се породи от нещо, нито от него може
да се породи друго, ако по необходимост всички
неща се пораждат от началото. Та тъй — начало
за движение е това, което движи само́ себе си. То
e не е в състояние нито да погине, нито да се поро-
ди. В противен случай цялото небе ще се стовари
на земята и всяко рождение ще се преустанови и

никога няма да може да се открие начална точка, от която нещата да се задвижат наново към пораждане. А след като това, което самò се движи, очевидно е безсмъртно, никой няма да изпита задръжка да каже, че то именно е същност и принцип на душата[34]. Всяко тяло, при което движението се осъществява отвън, е неодушевено. Одушевено е тялото, при което движението става отвътре, от самото него, понеже такава е природата на душата. А ако това е така, ако това, което движи само́ себе си, не е нещо друго, а душа, от това по
246 необходимост би следвало, че душата е безсмъртна и непораждаща се.

Та за безсмъртието ѝ достатъчно. А за нейната природа трябва да кажем следното. Какво представлява тя, може да разкаже изчерпателно само божество и дълъг ще е разказът, а да се каже на какво прилича, това вече е по силите на човека, а и разказът ще е по-кратък. Та нека говорим по тоя начин. Душата прилича в същност на колесничар и на крилат впряг от два коня,[35] сили естествено свързани помежду си. Всички божи коне и колесничари и като цяло са съвършени, и от съвършени елементи са съставени, докато на останалите същества природата е смесена. Та нашият колесничар,
b първо, управлява двойка коне. Второ — единият от конете му е добър и прекрасен и е съставен от подобни елементи, а другият от противоположни и е с противоположна природа. Затова управлението му ни създава трудности и неизбежни мъчнотии.

В същност нека се опитаме да кажем защо и смъртното, и безсмъртното биват наричани „същество". Душата като цялост се грижи за всичко неодушевено. Тя броди по цялото небе и веднъж се ражда в един, друг път в друг вид. Понеже е съвършена и крилата, тя лети високо в небето и
c урежда целия свят. А когато загуби крилата си, се носи, додето се залови за нещо твърдо, в което се поселва, получавайки земно тяло. Понеже поради нейната сила тялото привидно движи самò себе си, цялото — душата и оформеното тяло, получават името „същество", т. е. название за не-

що смъртно. А за безсмъртното не можем да кажем
какво е направено, с едно умозаключение. Ами,
без да сме видели и без да сме съобразили доста-
тъчно, си представяме бога като някакво безсмърт-
но същество с душа и тяло, свързани вечно наед-
d но.[36] Тия неща в същност нека стоят и нека се
говорят тъй, както е богу угодно! Ние да се зае-
мем с причината за губенето на крилата, с това,
защо те падат на душата. Причината е прибли-
зително в следното.

Крилото има естествена способност да отвеж-
да нагоре тежкото, издигайки го там, където оби-
тава божието племе. Неговата природа е сродна
най-вече с телесните елементи на божественото. А
божественото е красиво, знаещо, добро и всичко
e друго от този род. Тия качества именно са хра-
ната и на тях най-вече се дължи растежът на
крила у душата, а от грозното, лошото и остана-
лите противоположности те слабеят и погиват.

Великият небесен предводител Зевс кара пръв
своята крилата колесница, като урежда и проявя-
ва грижа за всичко. Следва го войнство богове и
по-низши божества, подредено в единадесет отре-
247 да. В дома на боговете остава единствено Хес-
тия.[37] Останалите, влизащи в числото дванадесет,
началствуват и предвождат в тоя ред, в който все-
ки е нареден. Блажена гледка представлява това
множество кръговрати по небето, в които се дви-
жи щастливото племе на боговете — всеки бог, вър-
шейки своето и следвайки винаги изпълнен с же-
лание и способност да го върши. Защото Завист-
та стои вън от божата дружина. А когато се от-
правят за храна или угощение, тръгват по стръм-
b нината към върха на поднебесния свод. Божите
колесници лесно се поставят в равновесие и вър-
вят леко натам, а другите колесници с мъка. За-
щото конят, причастен към негодното, е тежък,
дърпа към земята и обременява колесничаря, кой-
то не го е дресирал добре. Та там душата е изпра-
вена пред най-крайно усилие и трудност. А т. нар.
безсмъртни души достигнат ли върха, излизат на-
вън и застават върху гърба на небето. В това по-
c ложение неговият кръговрат започва да ги носи,
а те съзерцават света отвъд небето.

Отвъднебесната област нито е възпята от ня-
кой тукашен поет, нито някога ще бъде възпята по
достоен начин. Ето как стоят нещата. Човек тряб-
ва да е готов да каже истината, особено когато
става дума за самата истина. Онова място се зае-
ма от реалност, която действително е без цвят и
без форма и към която неосезаема и видима един-
ствено за кормчията на душата, за ума, е насо-
d чено истинското знание. Та понеже мисълта на
бога се храни с ум и с чисто знание, както и мисъл-
та на всяка душа, която се грижи да приема под-
ходяща храна, като гледат реалното, с течение на
времето те го заобичват, хранят се, съзерцавайки
истинното, и прекарват в блаженство, додето кръ-
говратът не се заключи и не ги доведе в начално-
то положение. В този период от време душата
гледа самата справедливост, самата разумност и
самото знание — не знанието, което се поражда, и
e не това, което, бидейки различно от наричаните от
нас сега реално съществуващи неща, се отнася за
някое от тях, а това, което се отнася за истинска-
та реалност и наистина е знание. Като види и ос-
таналите неща действителни в същата степен и
като се угости, душата се спуска наново навътре в
небето и се връща у дома си. Щом пристигне, ко-
лесничарят отвежда конете в конюшнята, хвърля
им амброзия в яслите, а после ги пои с нектар.
248 Та такъв е животът на боговете. А от остана-
лите души, която следва най-добре боговете, успя-
ва да измъкне вън над небето главата на своя ко-
лесничар и да участвува в кръговрата, макар и да
е смущавана от конете и с мъка да наблюдава от-
въдната реалност. Тя ту се издига, ту се смъква и
поради напора на конете едно вижда, друго не
успява. А всички останали жадно устремени наго-
ре я следват, но понеже нямат сили, биват носени
от кръговрата, потопени в небето, тъпчат се и
се блъскат помежду си, като всяка гледа да зае-
b ме мястото на другата. Та в надпреварата се вди-
га врява, потъват в пот, поради негодността на ко-
лесничарите много души осакатяват и на много
биват пречупени много пера. След толкова мъка

всички си тръгват, без да се доберат до гледката
на наднебесната реалност, и като си идат, хранят
се с привидности. Поради това именно всички са
тъй устремени да видят къде е полето на истина-
та — защото тамошното пасище предлага най-доб-
ра паша за душата и с нея се храни естеството на
c перата, които я правят лека.

Съществува следното разпореждане, издадено
от Адрастия[38]: душата, съпроводила бог и видяла
нещо от истинската реалност, да бъде без грижи
до следващото си излизане и ако винаги успява
в това, да бъде невредима. А ако не успее да го
последва и не види, и ако поради някакво стече-
ние на обстоятелствата забрави и изпълнена с не-
годност натежи и като натежи, си загуби перата
d и падне на земята, в този случай има закон през
първото поколение тя да не пораства в никое
животинско естество. Тази пък, която е видяла
най-много, да се всели в мъж, от който ще изле-
зе философ или човек, привързан към красивото,
познавач на изкуствата или на любовта, следва-
щата да се роди в справедлив цар, във военен или
в човек, способен да управлява; третата по ред в
обществен, в стопански деятел или във финансист;
четвъртата — в старателен спортист или в човек,
който ще се занимава с лекуване на тялото, пета-
та по ред да има живот на гадател или на човек,
e който ще е зает в уреждането на мистерии; на шес-
тата да се отреди живот на поет или на човек, кой-
то ще се занимава с някое друго подражание, на
седмата — на занаятчия или на земеделец, на ос-
мата — на софист или на демагог, на деветата —
на тиран.

Във всички тия случаи, който преживее спра-
ведливо, има по-добра участ, а който несправед-
ливо, по-лоша. За срок от десет хиляди години ни-
коя душа не се връща на мястото, от което е из-
249 лязла — междувременно тя остава без крила, с
изключение на душата на философствувалия без-
хитростно и на обичалия момчета с философска
обич. Ако в период от три хиляди години три пъ-
ти под ред преминат такъв живот, на трихилядна-
та година те получават крила и отлитат. А други-

те, завършват ли първия си живот, биват съдени. След присъдата една част от тях отива да я излежи в тъмниците под земята[39], а другата част, понеже бива оневинена, живее на едно място на небето в съответствие с живота, който всяка душа
b е водил в образа на човек. След период от хиляда години и едните, и другите се отправят да теглят жребий и да си изберат втори живот. Всяка си избира, какъвто пожелае. Тогава човешката душа може да получи и животински живот и животинската, която някога е била човек, може наново да иде в човек. Във всеки случай душа, която никога не е виждала истината, не може да придобие човешка форма.

Не може, защото човек трябва да разбира нещата въз основа на съответна идея, която, тръгвайки от много възприятия, се свързва в едно с про-
c цеса на мисленето. А това става с припомняне[40] на ония работи, които някога е видяла душата, пътувайки ведно с бога, съзирайки там отгоре онова, за което твърдим сега, че съществува, и отправяйки поглед нагоре към истинската реалност. Затова именно е справедливо, че само мисълта на философа получава крила — защото той, доколкото му позволяват силите, гледа да бъде с паметта си постоянно при ония неща, на връзката си с които богът дължи своята божественост. Та мъж, който си служи правилно с тия спомени и който участвува в тия вечно съвършени тайнства, само той става действително съвършен. Понеже е чужд
d на човешките амбиции и се държи о божественото, хората го обвиняват, че не е с ума си, без да забелязват, че е обладан от божествена сила.

Ето тук цялото наше слово стига до въпроса за четвъртия вид лудост. Тя се получава, когато някой, гледайки тукашната красота, си припомня истинската и получава крила. Окрилен, той се мъчи да литне, не може и също като птица гледа нагоре, а на земните неща не обръща внимание. Затова го обвиняват, че се държи като луд. Що се
e отнася до тая лудост, от всички божи неистовства тя е съставена от най-съвършени елементи и е най-съвършена за този, който я притежава или е свър-

зан с нея. И понеже е причастен към тази лудост,
любещият красивите създания се нарича влюбен.
Както се каза, в природата на всяка душа е за-
ложено условието да е видяла истински съществу-
250 ващото. Иначе тя не би могла да се всели в чо-
вешко същество. Но не е лесно за всички души да
си припомнят по тукашното онова там — нито за
тия, които тогава са го гледали за кратко, нито
за ония, които след падането си тук не са имали
сполука, ами общуването с някакви хора ги е на-
сочило към неправда и са забравили какви све-
ти неща са видели по-рано. В същност остават
малко души, които разполагат с достатъчно сил-
на памет. Те видят ли някое подобие на тамошно-
то, изпадат в изумление и вече не са на себе си.
Но не знаят какво става с тях, защото не могат да
b вникнат в своето състояние.

Разбира се, справедливостта, разумността и ос-
таналите ценни неща за душите ни най-малко не
просветват в тукашни подобия. Но като си слу-
жат с несъвършени инструменти, прибягвайки до
образни подобия, с мъка, и то малцина, успяват
да видят вида на уподобеното. Сияйната красота
може да се види тогава, блажена и божествена
гледка, когато ние, следвайки Зевс, а други друг
някой бог, видим и станем участници в тази мис-
терия, за която е позволено да се каже, че е най-
c блажена измежду всички. В тази мистерия и ние
самите участвуваме цялостни, далече от злото, кое-
то ни очаква в по-късно време, и посвещавайки
се, сме зрители на цялостни, прости, изпълнени със
спокойствие и блаженство видения, наблюдаваме
ги чисти в чиста светлина, небелязани от това, кое-
то наричаме тяло и което носим затворени в него
като в черупката на охлюв[41]... Впрочем нека из-
виним паметта, задето сега тъй се разпрострях-
ме — въжделението по тогавашните преживява-
ния е виновно. Красотата, както казахме, е сияй-
d на в тамошното обкръжение. Като дойдем тук,
ние във възможно най-ясната степен разбираме
нейното сияние чрез възможно най-ясното наше
възприятие. Но макар и да е най-остро измежду
нашите телесни възприятия, зрението прониква тъй,

че не успява да съзре разума. Защото той щеше
да предизвиква страшни влюбвания, ако прите-
жаваше подобно на себе си ясно изображение и
ако то можеше да се възприема от зрението. Съ-
щото се отнася и за останалите отвъдни неща, спо-
собни да будят любов. При това положение един-
ствено красотата има тая участ да бъде пределно
видима и пределно будеща любов.

e Този, който не е посветен наскоро [42] или е вече
покварен, гледайки така нарицаното тук красиво,
не бърза да се понесе оттук натам — към само-
то красиво. И не изпитва благоговение, когато
го зърва, ами се предава на удоволствие, опитва
се да му скочи като четириного, да го оплоди и ка-
то губи всякаква мярка, не изпитва нито страх,
нито срам да удовлетвори удоволствието си, про-
251 тивно на природата. А новопосветеният, нагледа-
лият се на ония работи там, види ли богоподобен
лик, съвършено подражение на красотата или ня-
кое подобно тяло, най-напред потреперва от ужас,
обзема го страх като страховете, които е изпитал
тогава там. След това насочва поглед към него и
започва да го почита като бог. И ако не се бои
да не изглежда прекалено луд, може и жертви да
принася на любимеца си като пред боже изобра-
жение. След виждането му, както става обикнове-
b но при изпитване на ужас, облива се в пот и го
обхваща необичайна топлина[43]. Затопля се, поне-
же поема през очите си струйка красота, която
навлажнява естеството на перата. При стопляне-
то се размекват тия части около кълна, които по-
рано са били затворени, твърди и са пречели на
растежа. С притока на храна под повърхността на
цялата форма стволът на перото на душата се
надува и започва да расте от корена. По-рано ця-
c лата душа е била в пера. Тя цялата закипява и
започва да блика навън. И това, което изпитват
тия, дето им растат зъбите, когато им растат —
сърбеж и раздразнителност, точно същото се случ-
ва и на човек, чиято душа започва да се оперява.
Тя кипи и негодува във възбудата си, додето ѝ ник-
нат пера.

Та когато душата гледа в красотата на мом-

чето и приеме течащите, идещи насреща частици
красота (в същност те поради това се наричат „вле-
чение“)[44], тя се навлажнява, затопля, отдъхва си
d от болката и ликува. А когато остане насаме и
засъхне, засъхват и отворите, през които е подка-
рала да растат перата. Тия отвори се затварят и
препречват растежа на перата. Затворена вътре
ведно с влечението, душата подскача все едно, че
пулсира, и напира към изхода — всяко перо в своя.
Тъй че, мушкана отвсякъде, цялата душа се върти
бясна от болки. Но понеже си припомня красота-
та, същевременно ликува. И смут я обхваща от
странната смесица на тия две чувства, буйству-
e ва объркана и в лудостта си нито нощем може да
спи, нито денем да стои на едно място. Гонена от
страстта си, тя все тича натам, дето очаква да ви-
ди притежателя на красотата. Види ли го и напои
ли се с копнеж, отварят се запушените отвори. От-
дъхва си, спират мушканията и болките за момент
и наново изпитва онова най-сладко удоволствие.
Затова в същност не желае да остави красавеца
252 и никого не цени повече от него и майка, и братя,
и всичките си другари забравя, и ако от немар-
ливост ѝ се разпилее имуществото, не обръща вни-
мание, всички благопристойни обичайни положе-
ния, с които е кокетирала по-рано, пренебрегва,
готова да робува и да спи там, където ѝ позволя-
ват да е най-близко до предмета на своята страст.
Защото освен че ограждa притежателя на красо-
b тата с благоговение, душата открива в него един-
ствения лечител за своите огромни мъки. Това със-
тояние, красиво момче, към което обръщам сло-
вото си, хората наричат ерос. А ако чуеш как му
викат боговете, навярно ще се засмееш в младост-
та си. Някои Хомериди[45], мисля, казват за Ерос
два стиха — измежду отхвърлените са, — единият
от които е съвсем дързък и размерът му не е мно-
го правилен. Ето какво пеят за него:

*Когото впрочем смъртните наричат Ерос кри-
латия,*
*а безсмъртните Пернатия, задето прави да ни
растат пера.*

c В същност на тия стихове може да се вярва,

може и да не се вярва. Но все пак това именно е
причината и това е състоянието на влюбените.

Та ако обладаният от любов е сред спътниците
на Зевс, може да понесе и по-тежък товар на бо-
га с прозвището Пернат. А които са служители
на Арес и обикалят заедно с него, обладае ли ги
Ерос и решат ли, че търпят неправда от своя лю-
бим, склонни са към убийство и са готови и себе
си да пожертвуват, и своя любимец. И тъй всеки
d е такъв, какъвто е богът, в чийто хор е участник —
живее, почитайки го и подражавайки му, колкото
може. Додето е непокварен и преживява първото
си рождение тук, по същия начин общува и се от-
нася и към своите обичани, и към останалите хо-
ра. Всеки избира любовта си към красавците с ог-
лед на този характер. И все едно, че той е самият
бог, тъй му твори и краси един вид божествено
изображение, с намерение да го ограждa с почит
e и свято тайнство. Участниците в хора на Зевс в
същност търсят да се влюбват в някой със Зевсо-
ва душа. Затова гледат да е философ или водач по
природа и открият ли го, влюбват се и правят
всичко, за да бъде такъв. И ако нямат от по-ра-
но опит в това занимание, тогава се захващат, учат,
откъдето могат, и лично се впускат в него. Вър-
вят по следите и успяват със собствени средства
253 да открият природата на своя бог, защото са зас-
тавени да гледат внимателно в бога. И докоснат ли
го с паметта си, изпълват се с ентусиазъм от не-
го и му взимат привичките и заниманията, докол-
кото е възможно човек да е причастен към божест-
ва. И макар да черпят от Зевс, търсят в своя лю-
бимец причината за тази придобивка и тъй още
повече се привързват към него. И като наливат
постоянно почерпеното от Зевс в душата на своя
любим също като вакханките, правят го да при-
лича колкото се може повече на своя бог. Които
b пък са спътници на Хера, търсят царствена нату-
ра и намерят ли, правят с нея същото. Спътници-
те и на Аполон, и на всеки друг бог също вървят в
стъпките на своето божество и търсят момче с
природа като тяхната. Сдобият ли се, и те сами-
те подражават на божеството, и любимците си

убеждават и приучават на това, като ги насочват
към дейностите и оня вид на нещата, в които е си-
лата на дадено божество. И проявяват не завист
c и дребнава свадливост към своя любимец. Напро-
тив — стремят се да действуват тъй, щото непре-
менно да го направят в най-високата възможна
степен подобен на самите тях и на бога, когото
почитат. Та стремежът на истински влюбените, а
в случай, че стремежът им се осъществи по начи-
на, по който казвам, също и посвещаването на
обичания от влудения от Ерос влюбен — това са
прекрасни неща, носещи щастие на този, който
бъде пленен.

А ето по какъв начин се осъществява пленява-
нето. Както казахме в началото на тази приказка,
душата има три съставки — двете са горе-долу
конеобразни по форма, а третата има вид на ко-
d лесничар. Нека продължим да си служим с тия
съставки. Та от конете единият е, казваме, добър,
а другият не е. Но не определихме какво е добро-
то на добрия и какво лошото на лошия. Сега тряб-
ва да го направим. И тъй — единият от тях, който
е в по-добро положение, е на вид строен, със съ-
размерно развити членове, с дълга шия, с леко
гърбав нос, бял е на цвят, а очите му черни, чес-
толюбив е и разумно свенлив, другар е на истинс-
кото мнение, и няма нужда да бъде шибан, за да
се води, достатъчно е с дума да го подканиш. А
e другият, обратно — изгърбен, тежък, членовете му
са несъразмерни, шията му дебела и къса, тъпонос
е и тъмнокож, светлоок, сангвиничен, другар е на
дързостта и самохвалството, ушите му са косма-
ти[46], трудно чува и на камшик с бодили едва се
подчинява. Та когато колесничарят види лик, дос-
тоен за любов, цялата му душа се изпълва с топ-
лина от гледката, обзема го гъдел и копнеж от бо-
254 дежите. Тогава послушният кон на колесничаря,
който и винаги, и тогава бива движен от чувство
за свян, се сдържа да не скочи върху любимия. А
другият престава да се подчинява и на мушкания-
та на колесничаря, и на ударите на бича, скача,
носи се неудържимо. И като създава какви ли не
неприятности на своя другар по хомот и на колес-

ничаря, заставя ги да ходят при любимия и да му говорят за прелестите на любовната наслада. Те двамата отначало се дърпат, възмущават се, че ги заставя да вършат неща непристойни и противозаконни. Но накрая, когато злото мине всякак-
b ва граница, се оставят да ги отведе, отстъпват и се съгласяват, че ще сторят това, което ги кара.

И вече са при него и гледат бляскавия лик на любимия[47]. При тая гледка паметта на колесничаря се понася към естеството на истинската красота и той я вижда, стъпила ведно с разумността на чист пиедестал. Виждайки я, изпитва страх и пада възнак изпълнен с благоговение. И това го
c принуждава тъй силно да дръпне поводите назад, щото двата коня се смъкват на задните си крака — единият доброволно, без да се противи, а дръзкият с много противене. И когато се отдалечат, единият от срам и благоговеен ужас облива с потта си цялата душа, а другият, отървал се от болката, предизвикана от юздата и падането, и едваще отдъхнал, се нахвърля в гнева си с ругатни и с какви ли не обиди срещу колесничаря и другаря си по хомот, задето от страхливост и липса на мъжество не удържали на своята дума и отстъпили.
d И наново ги принуждава да идат там против волята им и едвам отстъпва на техните молби да отложат за друг път. Настъпи ли уреченото време, те се правят, че са забравили, а той им припомня, насилва ги, цвили, влече ги и успява да ги принуди да идат при любимия да му говорят същите думи. И когато наближат, влече ги в безсрамието си, навирил опашка и хапейки юздата. Колесничарят изпитва още по-силно същото като пре-
e ди — пада назад, като да се удря в бариера, и с още по-голяма сила дърпа юздата в зъбите на дръзкия кон, окървавява злоречивия му език и челюсти и заставяйки го да опре крака о земята, „му причинява болка“[48]. А когато това се случи доста пъти, негодният кон се отказва от дързостта си. Привел глава, той вече следва решенията на колесничаря и примира от страх, когато види красавеца. Тъй че едва тогава душата на влюбения започва да следва своя любимец, изпълнена със свян и боязън.

255 И тя го огражда с цялата почит, полагаща се
на богоравен, без да се преструва — влюбеният
наистина е в състоянието, за което стана дума. И
понеже любимецът по природа е настроен приятел-
ски спрямо своя почитател, независимо че в мина-
лото негови другари или други някои хора са зле-
поставяли влюбения, като са казвали, че е срамно
да общува с него и поради това той го е отблъск-
вал, с напредването на годините, възрастта и нуж-
дата го карат да го привлече за приятел. Защото
b в същност е недопустимо негодният да стане прия-
тел на негоден, както и добрият да не се сприяте-
ли с добрия[49]. След като го допусне да разговарят,
приеме да общуват и се увери отблизо в преданост-
та на влюбения, любимецът е изумен, защото раз-
бира, че приятелството, което му предлагат всички
останали приятели и близки, взети заедно, дори то
не може да се мери с това на обладания от божест-
во приятел. И когато те продължително вършат
това и са близо един до друг, срещайки се в гим-
назионите и на другите места за общуване, течност-
c та на оня поток, наречен от влюбения в Ганимед
Зевс *влечение,*[50] вече се устремява обилно към влю-
бения и една част влиза в него, а друга в случай,
че той се препълни потича навън. И също като
полъх или звук, които отскачат от повърхност-
та и на меки, и на твърди предмети и наново се
насочват към мястото, от което са тръгнали, тъй и
потокът красота наново влиза в красавеца, преми-
навайки през очите му и естествено, отправяйки
се по тоя път към душата. А като я достигне и
d изпълни, навлажнява прохода на перата и възбужда
техния растеж. Тъй от своя страна и ду-
шата на любимия се изпълва с любов.

Та влюбен е, но не знае в какво. И нито знае
какво става с него, нито може да каже. Ами ка-
то човек, който си е навлякъл възпаление на очите
от друг[51], не може да каже причината и не разби-
ра, че също като в огледало вижда себе си във влю-
бения. И когато е край него, болката спира, как-
то и неговата. А когато го няма, по същия начин
изпитва и предизвиква копнеж, понеже намира в
e любовта на другия образа на любовта изобщо. Не

я нарича тъй и смята, че това не е любов, а обич,
но изпитва подобна страст като влюбения, макар
и по-слаба — да го гледа, допира, целува и да ле-
жи до него. И както е естествено при тия обстоя-
телства, това скоро се осъществява. И докато спят
заедно, има какво да каже на своя колесничар
разпуснатият кон на влюбения в настояването си
да му позволи малко наслада след много мъки,
които е изпитал. Докато конят на любимеца няма
256 какво да каже. Изпълнен със страст и неведение,
той прегръща и целува влюбения, изразявайки по
този начин благодарността си за неговата изклю-
чителна преданост. Та когато лежат заедно, той
може да не откаже и що се отнася до него, да да-
ри влюбения с благосклонността си, ако той мо-
ли за нея. Но от своя страна другият кон и колес-
ничарят се съпротивляват на това, водени от свян
и от разум.

Та ако по-добрата страна на тяхното съзнание
победи и ги отведе към редния начин на живот и
към философски занимания, те прекарват тукаш-
ния си живот в блаженство и единомислие, овла-
b дели себе си и с чувство за мярка подчинили то-
ва, което причинява зло на душата, и дали воля на
другото, което я прави съвършена. А след смърт-
та си, окрилени и леки, те побеждават в едно „от
трите състезания" действително Олимпийски[52], от
което нито човешката разумност, нито божата лу-
дост са в състояние да донесат по-голямо добро
за човека. А ако животът им е по-груб, нефило-
софски, изпълнен с амбиции, възможно е техните
c разпуснати коне по време на пиене или на някое
друго нехайство, виждайки, че душите им са ос-
танали без стража, да се съюзят за общата си цел,
да направят тоя избор, който хората смятат за но-
сещ щастие, и да осъществят целта си. И постиг-
нали я, те и за в бъдеще правят същото, но рядко,
понеже вършат нещо, което е решено не с цялото
съзнание. Разбира се, те също са приятели, но по-
малко от ония по-горе. Продължават да са влю-
d бени и когато не са заедно, понеже смятат, че са
си дали един друг здрави клетви, които е нечести-
во да нарушат и да се намразят един ден. Те са

безкрили при смъртта си, но напускат тялото устремени към оперяване. Тъй че отнасят не малка награда за любовната си лудост. Защото за тия, които вече са посветени в поднебесното пътуване, за тях не съществува повече задължението да слизат в света на мрака и да пътуват под земята. Те продължават да живеят на светлина и изпитват щастието, пътувайки заедно, да получат заедно кри-
e ла в името на любовта, когато му дойде времето.[53]

Толкова много и тъй божествени са даровете, момче, с които ще те дари обичта на влюбения. А близостта с невлюбения, примесена със смъртна разумност, разполагаща с оскъдни смъртни неща, ще всели в душата, която ѝ е мила, стиснатостта, възхвалявана от човешкото множество като добродетел, и ще стане причина тази душа да се върти глупаво девет хиляди години около земята
257 и под земята.

Мили ми Еросе, тази най-прекрасна и най-съвършена по нашите сили „Песен наново“ ти се дава като изкупителен дар. И изобщо, а особено в подбора на думите тя излезе донякъде поетична по вина на Федър. Но бъди милостив за предишното слово и благодарен за това, бъди добронамерен и благ и нито ми отнемай любовното изкуство, което ми даде, нито ми го осакатявай в гнева си! Направи хубавците да ме ценят още повече, отколкото
b досега! А ако в предишното слово ти рекохме нещо неприятно — Федър и аз, вината потърси у Лизий, бащата на словото[54], и го накарай да се откаже от подобни слова и както брат му Полемарх[55] се обърна, обърни и него към философията, та и ето този влюбен в него да не стои по средата, както досега, ами без да се колебае, да посвети живота си на любовта, изпълнена с философски беседи!“ До тук!

Федър: И аз, Сократе, се моля заедно с теб тия работи да се случат, ако тъй е по-добре за
c нас. От доста време се удивлявам на словото ти, колко по-красиво го изкара от предишното. Тъй че се боя да не би Лизий да се окаже делничен, в случай че реши да противопостави друго слово на това. А и скоро един политически мъж, удивител-

ни мой, точно в това го укори, обиждайки го. През цялото време на нападката си го наричаше „писач на слова“[56]. Та Лизий навярно е засегнат и ще се въздържи от писане.

Сократ: Смешно е това, което мислиш, млади човече. А и голяма грешка правиш по отноше-
d ние на своя другар, ако смяташ, че е толкова боязлив. Вероятно мислиш освен това, че ругаещият го казва нещо обидно в думите, които е казал.

Федър: Беше очевидно, Сократе. А и ти сигурно знаеш като мене, че най-влиятелните и най-високостоящите в един град се срамуват да пишат слова и да оставят съчинения след смъртта си. Боят се да не би да си спечелят за в бъдеще славата и името на софисти.

e Сократ: Ти, Федре, не забелязваш „съблазнителния завой“[57]. А освен него и това, че най-самоуверените политически мъже са най-влюбени в писането на слова и в оставянето на съчинения. При това, пишат ли някое слово, те стигат дотам в чувствата си към своите одобрители, че отбелязват допълнително на първо място тия, от които получават одобрение в даден случай.

Федър: Какво искаш да кажеш с това? Не разбирам.

258 Сократ: Не разбираш, че в началото на съчинение, написано от политически мъж, най-напред се споменава неговият одобрител?

Федър: Така ли е?

Сократ: Примерно с думите: „Съветът реши“ или „народното събрание“, или и двете инстанции. Себе си величае и хвали писателят в изречението „той рече“. После подема следващото, като доказва на своите одобрители колко е умен, написвайки в някои случаи доста дълго съчинение. Това не е ли очевидно характерно за записаните слова?

b Федър: Да, характерно е.

Сократ: Значи, ако словото бива прието, неговият творец си тръгва радостен от амфитеатъра[58], а ако бъде зачеркнато и остане незаписано поради това, че не заслужава, и авторът му, и неговите другари са съкрушени.

Федър: И то доста.

Сократ: Та ясно е, че те не се отнасят с пренебрежение към писателството, а, напротив — ценят го високо.

Федър: Ама, разбира се.

Сократ: Ами когато един оратор или цар бъде в състояние, разполагайки със способностите
c на Ликург, Солон или Дарий[59], да стане в своя град безсмъртен писател на слова, няма ли сам да се смята за богоравен още приживе? А и родилите се по-късно няма ли да мислят същото за него, като гледат съчиненията му?

Федър: Непременно.

Сократ: Тогава очакваш ли, че подобен човек, дори и да е някак недобре настроен към Лизий, ще го укори за това, че пише?

Федър: Във всеки случай от това, което казваш, не следва да е вероятно. Иначе би трябвало, както изглежда, да укори собственото си желание да чете.

d Сократ: Значи всекиму е ясно, че няма нищо срамно в това да се пишат слова.

Федър: Така ли?

Сократ: Напротив, вече нещо друго ми се струва срамно — това едно слово да не бъде красиво произнесено и написано, а грозно и лошо.

Федър: Ясно е, разбира се.

Сократ: Тогава в какво се изразява красивото и некрасивото написване? Дали имаме някаква нужда да подложим на преценка в това отношение и Лизий, и други оратори, писали някога или които за в бъдеще ще пишат — било на обществена, било на частна тема, било в мерена реч като поети, било в немерена като обикновени писатели?

e Федър: Питаш ме дали имаме нужда? Та за какво, така да се каже, живее човек, ако не за подобни удоволствия. Те поне може би не са от ония, които носят на човека по-напред огорчение или изобщо не го радват, какъвто е случаят с почти всички телесни удоволствия. Затова и с право са наречени робски.

Сократ: В същност имаме време, както из-

глежда. Освен това щурците над главите ни, който
пеят при пек и задуха, разговаряйки помежду си,
259 струва ми се, също ни гледат. Та ако видят, че ка-
то повечето хора по пладне и ние двамата не раз-
говаряме, ами дремем унесени в собствените си ле-
ниви мисли, с право биха ни се присмели, мислейки
си, че някакви роби са се прислонили в жилище-
то им и също като овчици, потънали в сън, плад-
нуват край извора. А ако ни видят, че разговаря-
ме и че неомаяни преминаваме край тях като по-
край един вид Сирени[60], ще ни дарят навярно в
своето възхищение с оня дар, който боговете са им
b дали да даряват хората.

Федър: Какъв е този дар в същност? Не съм
чувал за него, както изглежда.

Сократ: Не е редно впрочем, ако човек е
приятел на Музите,[61] да не е чувал за подобни не-
ща. Говори се, че някога преди съществуването на
Музите щурците били човеци. Когато се появили
Музите и песента, някои от тогавашните хора до
такава степен изумели от наслада, че от пеене заб-
c равили и ядене, и пиене, и без да забележат ум-
рели. От тях впоследствие се ражда родът на щур-
ците, получавайки тоя дар от Музите, да не се
нуждае от храна, ами без да яде и да пие, вед-
нага след раждането си да запява и да пее до
своята смърт, а после, като иде при Музите, да им
предава кой от хората тук коя измежду тях по-
чита. Та за които предадат, че са почитали Терп-
сихора, пеейки и танцувайки в хорове, тях те пра-
вят нейни любимци. На Ерато пък ония, които са
се отличили в любовни теми. И на останалите тъй —
d според вида на почитта, която всеки е изпитвал.
А на старшата, на Калиопа, и на Урания, следва-
щата по старшинство, те предават за ония, които
прекарват живота си във философски занимания,
изпълнени с почит към техните умения. В същ-
ност, понеже имат отношение към небето и към
божественото и човешкото слово, те двете прите-
жават и най-красиви гласове измежду всички Му-
зи. Та много са основанията, които ни карат да
говорим за нещо и да не спим в тоя обеден час.

Федър: Тогава да говорим!

Изкуството на словото и неговото отношение към истината

e Сократ: Значи трябва да разгледаме въпроса, който поставихме за разглеждане преди малко — кои са средствата, за да стане хубаво, както едно произнасяно, тъй и едно писано слово.

Федър: Ясно.

Сократ: За да бъде произнесено и правилно, и красиво едно слово, не е ли нужно неговият оратор да има в съзнанието си истината по въпросите, за които се кани да говори?

Федър: Ето какво съм чувал във връзка с то-
260 ва, мили ми Сократе. За човек, който се готви да стане оратор, било нужно да учи не кое е действително справедливо, а кое се смята за справедливо от човешкото множество, което именно ще съди. И не кое е действително добро или красиво, а това, което хората смятат за такова. Защото на тия неща се дължало убеждаването, а не на истината.

Сократ: Не бива, Федре, „да отхвърляме думата"[62], дето я казват учените хора. Напротив, да погледнем да не би да се крие някаква истина в нея. Наистина не бива да изоставяме това, което ти каза току-що.

Федър: Правилно говориш.

Сократ: Та ето как да го разгледаме.

Федър: Как?

b Сократ: Ако аз те убеждавам да си купиш един кон и да тръгнеш срещу враговете, но ако и двамата не познаваме коня, а за тебе знам само това, че според Федър кон е животното с най-дълги уши измежду домашните животни...

Федър: Би било смешно, Сократе.

Сократ: Е, не още. Но когато започна да те убеждавам напълно сериозно и съчиня похвално слово за магарето, наричайки го кон и казвайки, че си си взел в къщи животно, полезно за всичко и особено при военен поход да воюваш на него и
c багажа ти да носи и че за много други неща е полезно...

Федър: Това вече ще е съвсем смешно.

Сократ: А не е ли по-добре едно нещо да е

смешно, но да е приятелски настроено, отколкото да е способно, но враждебно.

Федър: Очевидно.

Сократ: Значи, ако един оратор не познава доброто и злото и се заеме да убеждава един град, който също не ги познава, и ако ораторът съчини похвала не за сянката на магарето като за кон, ами представи злото за добро, оставяйки впечатление, че е загрижен за човешкото множество, и ако убеди хората да постъпят зле наместо добре, какъв мислиш ще е впоследствие плодът за пожъна
d ване, посят от това ораторство?

Федър: Не много реден.

Сократ: Ама дали, драги мой, не минахме мярката на приличие в упрека си към изкуството на словото? А то ще каже навярно: „Чудни хора, защо са тия празни приказки. Аз не заставям да се учи да говори оня, който не знае истината. Напротив — ако моят съвет има някакво значение, аз карам човек да се заеме с мене, след като се сдобие с истината. Та ето на това държа — човек и да е усвоил истината за нещата, без мен няма да се добере до изкуството да убеждава."

e Федър: Дали няма право в това, което казва?

Сократ: Ще има, стига само аргументите, които следват, да потвърдят, че то е изкуство. Защото ми се струва, като да чувам, как някои от приближаващите аргументи настоятелно твърдят, че то лъже, че не е изкуство, а практика, лишена от изкуство[63]. *„Истинско изкуство в говоренето,* твърди лаконецът, *нито съществува без връзка с истината, нито някога в бъдеще може да се породи".*[64]

261 Федър: Нужни са ни тия аргументи, Сократе. Е, хайде приведи ми ги тук и прецени какво твърдят и как го твърдят.

Сократ: Елате тук тогава, благородни създания, и убедете Федър с красивите чеда[65], че ако не се занимава достатъчно с философия, никога не ще е в състояние да говори за нищо. Та нека Федър да отговаря!

Федър: Питайте!

Сократ: Нали може да се твърди, че ораторското изкуство като цяло е един вид ръководе-

не на душите чрез слово?[66] И нали не само в съдилищата и при останалите обществени събирания, но и в частните дела то се изразява в същото, независимо дали става дума за нещо малко или го-
b лямо и що се отнася до правилното положение, то е еднакво ценно, било че се прилага за нещо сериозно или за нещо дребно? Или си чувал да се говори друго по тоя въпрос?

Федър: Не, кълна се в Зевс, не точно това съм чувал, ами че средствата на изкуството се използуват преди всичко за произнасяне и писане на речи за съдебни процеси. Също и за речи в народното събрание. А че се използуват и повече, не съм чувал.

Сократ: Ами ти наистина ли си слушал само за ръководствата по ораторско изкуство на Нестор и Одисей, които те са съчинили в свободното си време при Троя? А за Паламедовото ръководство по ораторство как си останал, без да чуеш?[67]

Федър: В Зевс се кълна, че и за Несторовото ръководство не съм чувал, освен ако не превръ-
c щаш Горгий един вид в Нестор или Одисей един вид в Тразимах и Теодор.[68]

Сократ: Навярно. Но тях да ги оставим. Ти ми кажи, какво вършат противните страни в съдилището? Впрочем не си ли противоречат? Или какво ще кажем?

Федър: Това именно правят.

Сократ: Във връзка със справедливото и несправедливото ли?

Федър: Да.

Сократ: Дали, който го върши с изкуство, ще може да накара едни и същи хора да приемат едно и също нещо понякога за справедливо, а ко-
d гато пожелае — за несправедливо?

Федър: Иска ли питане?

Сократ: И в речта на политическа тема ще може да накара градът да приеме едни и същи неща веднъж за добри, а друг път обратно?

Федър: Да, ще може.

Сократ: Ами за Паламед от Елея[69] не знаем ли, че опирайки се на изкуството си, говори тъй, че слушателите му остават с впечатление за едни

и същи неща, че са подобни и различни, че са едно и много, че са неподвижни и се движат?

Федър: Точно така.

Сократ: Значи изкуството да се оправяш в
противоречия има отношение не само към съдили-
e щето и политическото ораторство. Както изглежда,
ако то изобщо съществува, за всичко, което се го-
вори, може да има едно изкуство, това, с което,
като си служи, човек ще е в състояние да уподо-
би всяко нещо, можещо да се уподобява, на вся-
ко друго, което допуска това, и ако друг върши
същото скрито, той ще може да го разкрие.

Федър: Какво точно имаш пред вид, казвайки подобно нещо?

Сократ: Мисля, че ще разбере оня, който отговори на следния въпрос. Дали когато нещата се различават много, тогава по-лесно се поражда измама, или когато се различават малко?

262 Федър: Когато малко.

Сократ: Точно така — ако напредваш малко по малко, има повече възможност да стигнеш незабелязано на отсрещната страна, отколкото, ако вървиш с едра крачка.

Федър: Несъмнено.

Сократ: Значи, който се кани да мами друг, а себе си да не измами, трябва добре да разграничава подобието и различието между съществуващите неща.

Федър: Необходимо е, разбира се.

Сократ: Тогава, ако не познава истината за всяко нещо, дали ще е в състояние да разпознае у другите неща подобието на това, което не знае — било малко или голямо?

b Федър: Невъзможно е.

Сократ: Следователно тия, които мислят за съществуващото не тъй, както стои то, и които се мамят, очевидно ще изпаднат в тази грешка, подведени от някои подобия.

Федър: Така става, разбира се.

Сократ: Тогава има ли начин човек да стане вещ да се връща лека-полека в правия път, ако подобията постоянно го отклоняват от съществуващото към неговата противоположност и би ли мо-

гъл сам да избегне тази грешка, ако по начало не е знаел какво представляват отделните съществуващи неща?

Федър: Изключено е.

c Сократ: Значи, който не знае истината, друже, а е ходил на лов за привидности, той, както изглежда, ще направи изкуството на словото някак смешно и ще му отнеме изкуството.

Федър: Има опасност.

Сократ: А искаш ли да видим кои са недостатъците и кои качествата от гледна точка на изкуството, за което говорим, в словото на Лизий, дето го носиш, и в другото, дето го произнесох аз?

Федър: Разбира се, че искам, особено като се вземе пред вид, че до тоя момент говорим някак изобщо, без да имаме достатъчно примери.

Сократ: А ето по някаква случайност, както изглежда, произнесохме две слова, в които има
d някакъв пример, тъй че който знае истината, може да си прави шеги със словата и да подвежда слушателите. Що се отнася до мене, Федре, аз търся причината в местните божества. Навярно и музините пророци, певците над главите ни, са причина да ни се вдъхне тоя дар. Защото аз вероятно не съм причастен към някакво изкуство на говоренето.

Федър: Нека бъде тъй, както казваш, само обясни твърдението си!

e Сократ: Хайде тогава прочети ми началото на Лизиевото слово!

Федър: „Как стоят работите ми, знаеш и вече чу, че според мене ще имаме полза, ако желанието ми се осъществи. Смятам, че успехът ми няма да зависи от това, което ми липсва — че не съм влюбен в теб. Колкото до влюбените, те съжаляват. . . .“

Сократ: Спри дотук. Та сега трябва да кажем в какво греши Лизий и кое е написал без оглед на изкуството.

263 Федър: Да.

Сократ: А нали всекиму е ясно поне следното, че за някои подобни въпроси сме единодушни, докато за някои сме готови да спорим?

Федър: Мисля, че разбирам какво искаш да кажеш, но кажи го още по-ясно.

Сократ: Когато някой произнесе името „желязо“ или „сребро“, нали всички си помисляме за едно и също нещо?

Федър: Точно така.

Сократ: А когато чуем името „справедливо“ или „добро“, нали един се отправя в една посока, друг в друга и започваме да спорим и помежду си, и сами със себе си?

Федър: Разбира се.

b Сократ: Значи за едни неща сме в съгласие, а за други не.

Федър: Така е.

Сократ. А в кой от двата случая сме по-изложени на опасността да се измамим и в кой има повече сила ораторското изкуство?

Федър: Очевидно в случаите, когато изпадаме в колебание.

Сократ: Следователно, който се кани да се заеме с ораторско изкуство, първо това трябва да разчлени правилно — да усвои в общи линии характера на двата вида случаи, при които човешкото множество неизбежно изпада в колебание и при които не изпада.

c Федър: Несъмнено добър вид неща, Сократе, ще осъзнае човек, усвоил това.

Сократ: После, мисля, той не бива да не забелязва, че е изправен пред даден въпрос, а, напротив, съвсем точно да усеща на кой от двата рода въпроси принадлежи това, за което се кани да говори.

Федър: Иска ли питане?

Сократ: Ами за любовта какво да кажем, тя към спорните неща ли се отнася, или към тия, за които не се спори?

Федър: Несъмнено към спорните. Иначе мислиш ли, че щеше да ти се удаде да кажеш за нея, което каза преди малко — че носи вреда и на любимия, и на влюбения, и, обратно, че е най-голямото измежду благата?

d Сократ: Отлично го каза. Но кажи ми и следното — защото от божието неистовство не мога

да си спомня точно: аз определих ли любовта в началото на своето слово.

Федър: Кълна се в Зевс, и то удивително ясно.

Сократ: Ах, ах, колко повече се съобразяват с изкуството в своите слова Нимфите, дъщерите на Ахелой, и Пан, Хермесовият син,[70] в сравнение със сина на Кефал Лизий. Или не съм прав, ами и Лизий в началото на своето слово, посветено на Ерос, ни застави да схванем, че Ерос е едно измежду съществуващите неща, че е това, кое-
e то Лизий е решил, че представлява. И като е съчинявал всичко вече с оглед на тая работа, той е преминал към следващото и е достигнал докрая. Искаш ли да прочетем отново началото на словото?

Федър: Щом като смяташ. Само че това, дето търсиш, го няма там.

Сократ: Чети, за да чуя от самия него!

Федър: „Как стоят работите ми, знаеш и вече чу, че според мене ще имаме полза, ако жела-
264 нието ми се осъществи. Смятам, че успехът ми няма да зависи от това, което ми липсва — че не съм влюбен в теб. Колкото до влюбените, те съжаляват за добрините, които са сторили, когато им премине страстта. . . .“

Сократ: И едва ли може, както изглежда, да направи това, което търсим — той, който дори не от началото, ами от края и, наопаки, по гръб се заема да преплува словото и започва с това, което влюбеният би трябвало да каже на любимеца си вече на свършване. Или нямам право, мили ми Федре?

b Федър: Ама, разбира се, това е краят на въпроса, на който е посветено словото.

Сократ: Ами да! Не ти ли се струва, че частите му са нахвърляни без всякакъв порядък. Очевидно казаното на второ място въз основа на някаква нужда трябва да е поставено там именно то, а не някое друго от нещата, казани в словото, нали? Защото като човек, който не знае нищо, останах с впечатление, че авторът е написал следващото не без талант. Но ти знаеш ли някакъв ред при писането на слова, с който се е съобразявал

той, за да разположи в тоя ред и в това съотношение тия части.

Федър: Много си мил, че ме смяташ способен да вникна толкова точно в частите на неговото слово.

c Сократ: Добре, ама твое беше твърдението, мисля, че всяко слово би трябвало да е изградено като живо същество — да разполага с някакво тяло тъй, щото нито да е без глава, нито без крака, ами да има среда и краища, които да си съответстват и да се вписват в цялото.

Федър: Несъмнено.

Сократ: Разгледай тогава словото на другаря си — така ли е построено или иначе. И ще откриеш, че по нищо не се различава от епитафа, който, твърдят някои, бил написан на гроба на фригиеца Мидас.

d Федър: Какъв е този епитаф и какво му е особеното?

Сократ: Ето следният е:

Бронзова дева съм и върху паметника на Мидас стоя.
Додето водата тече и широко зеленеят дърветата,
тук ще стоя върху гроба на този многооплакван,
за да вестявам на тия, които минават, че тука е Мидас погребан.[71]

Както предполагам, схващаш горе-долу, че няма никакво значение дали в тоя епитаф едно нещо

e се казва на първо или на последно място.

Федър: Подиграваш се с нашето слово, Сократе.

Сократ: Е, тогава да оставим това слово, за да не ти е неприятно, макар че, струва ми се, в него има доста примери, в които, ако гледаме, бихме извлекли полза в стремежа си да не им подражаваме много-много. Нека се обърнем към другите слова. Имаше в тях нещо подходящо да го погледне човек, решил да разглежда слова.

265 Федър: Кое точно имаш пред вид?

Сократ: Те бяха противоположни в известна степен. Едното твърдеше, че е редно да се отнася-

ме благосклонно към влюбения, а другото към този, който не е влюбен.

Федър: И твърде смело го твърдяха.

Сократ: Очаквах да кажеш истината, че го твърдяха налудно. В същност тъкмо това търсех да се каже. Ние твърдяхме, че любовта е един вид лудост, нали?

Федър: Да.

Сократ: А лудостта бива два вида — едната се дължи на човешки заболявания, а другата — на причинено от боговете отклонение от обичайното и общоприетото.

b Федър: Точно тъй е.

Сократ: А божествената лудост според нашето твърдение се делеше на четири части, принадлежащи на четирима богове — гадателското вдъхновение отдадохме на Аполон, мистерийното на Дионис, на Музите пък поетическото, а за четвъртото на Афродита и Ерос, за любовната лудост, казахме, че е най-съвършена. И не знам как — вероятно се допряхме до някаква истина, додето рисувахме картината на любовната страст, а може би и в други посоки се отвличахме, но не съвсем неу-
c бедително слово изготвихме, почетохме с шеговит, благозвучен и по правилата химн-приказка моя и твоя господар, Федре, Ерос, страж на красивите момчета.

Федър: А на мен никак не ми беше неприятно да го чуя.

Сократ: Нека по-нататък от целия този случай да се спрем на това, как словото ни можа да премине от порицание към похвала.

Федър: Е, и как точно смяташ, че стана?

Сократ: За мен е очевидно, че останалото го казахме действително на шега. Но в някои от тия наслука казани неща се проявиха два типа говорене, чиято пригодност за изкуство няма да е не-
d приятно, ако можем да схванем.

Федър: Кои точно?

Диалектическият и ораторският вид говорене

Сократ: При първия — човек обхваща с поглед разпръснатото в много посоки и го подвежда към общо положение. Целта е, определяйки дадено нещо, да бъде ясно кое е това, по което в даден случай човек желае да изложи знанията си. Както примерно сега за любовта — произнасянето на речта зависеше от определянето ѝ какво представлява (независимо дали беше добре или лошо направено), от това впрочем определението да е ясно и да не противоречи само на себе си.

Федър: Ами вторият тип, за който говориш, Сократе, какъв е?

e Сократ: Той пък се състои в това да можеш
да разчленяваш дадено нещо видово на естестве-
ните му членове и да внимаваш да не начупиш ка-
то лош готвач някоя част. Както примерно двете
слова преди малко разгледаха неразумната стра-
на на съзнанието общо като един вид положение.
266 Но както едно тяло естествено се разделя на две
страни, чиито части са с общо име, едните наре-
чени леви, а другите десни, тъй двете слова пред-
ставиха неистовството като един вид естествено по-
ложение в нас. Отделяйки в него страната, обър-
ната наляво и наново, търсейки лявото, едното
слово не се отказа, преди да открие там и преди
да обсипе с укори (съвсем с право) така нарича-
ната лява любов. А другото слово, което ни обър-
на към разположените надясно части на лудост-
та, откри една любов с име като другата, но бо-
жествена от своя страна, и като я извади пред пог-
b леда ни, обсипа я с похвали като причина за най-
големите добрини, които ни се случват.

Федър: Съвсем вярно е това, дето говориш.

Сократ: Що се отнася до мен, Федре, аз в същност съм влюбен в тия различавания и сближавания, за да мога да говоря и мисля. И ако сметна, че и някой друг е в състояние да гледа в естеството на едното и на множеството, тичам подире му „като по следата на бог".[72] Тия, които могат да го виждат — бог знае правилно ли или

неправилно, но аз впрочем ги наричам до тоя мо-
c мент *диалектици.* А за това, дето са учили при теб и при Лизий, ти кажи как трябва да ги наричаме. То не е ли словесното изкуство, на което Тразимах и останалите дължат своята ученост в говоренето и посредством което могат да правят като себе си и всеки друг, стига само той да желае да ги дарява като царе?[73]

Федър: Царствени мъже са, но в това, за което питаш, те са несведущи. А според мен ти правилно наричаш тоя вид говорене, дето му викаш диалектически. Но мисля, че ораторският още ни убягва.

d Сократ: Какво ще кажеш? След като ораторският вид говорене има тия недостатъци, навярно би било хубаво да може все пак да се постига със средствата на изкуството? Но във всеки случай ние с тебе нека не го подценяваме и нека впрочем кажем в какво още се изразява ораторското изкуство!

Федър: А може би не е никак малко, Сократе — поне това, което се намира в книгите, посветени на словесното изкуство.

Сократ: Добре стори, че ми припомни. Мисля *въведение* беше първото, което трябва да се каже в началото на едно слово. Това имаше пред вид, нали, тънкостите на ораторското изкуство?

e Федър: Да.

Сократ: На второ място, стоеше някакво *изложение* и свързаните с него *свидетелски показания,* на трето — *доказателствата,* на четвърто — *вероятните заключения.* Мисля също, че и за *потвърждение на показанията,* както и за *потвърждение след показанията,* говореше отличният словостроител от Византион.

Федър: Имаш пред вид така полезния Теодор?

267 Сократ: Ами *опровержението* и *допълнителното опровержение,*[74] за които се казва, че е нужно да се правят при обвинение и защита? А няма ли да изправим пред нас и отличния паросец Евен,[75] който пръв въведе *допълнителното изясняване* и *косвената похвала.* Според някои той произнася и косвени нападки в стихове за по-лесно запомняне — такъв учен човек. Ще оставим да спят спо-

койно Тизий[76] и Горгий, които осъзнаха, че наместо истинното повече трябва да се цени вероятното, които можеха освен това да правят със силата на словото малкото да изглежда голямо и голямото малко, можеха да говорят за новото постарому и за старото по новому, и които откриха
b средства за всичко да може да се говори и сбито, и безкрайно пространно. Един ден Продик[77] ме чу да говоря за тия работи, засмя се и рече, че лично той бил единственият откривател на изискванията към изкуството на словото — а изискването било да се произнасят не дълги, и не кратки, а умерено дълги слова.

Федър: Много умно си го казал, Продик!

Сократ. А няма ли да говорим за Хипий.[78] Мисля, че и чужденецът от Елида ще е на същото мнение като Продик.

Федър: А защо не?

Сократ: Ами какво да кажем пък за „Музиния храм на словото", чийто автор е Пол, за
c разделите „повторение на думите", „говорене със сентенции" и „образно говорене" в тая книга? Ами „Съществителните имена" на Ликимний, които той дари на Пол в отговор на неговата „Еуепия"?[79]

Федър: Протагор впрочем нямаше ли, Сократе, някакво подобно съчинение?

Сократ: Да, една „Ортоепия"[80], момче, и много други прекрасни работи... А измежду оплаквачите, които изпитват влечение към старостта и беднотията, за мене е очевидно, че най-високо стои в изкуството на словото по сила халкедонецът[81]. Бил е едновременно способен да доведе до гняв множеството и баейки на разгневените, да
d ги омагьоса и наново да ги успокои, както е казал сам. Имал е изключителна сила да пуска клевети и кой знае как да ги обезсилва... А за края на речите, изглежда, всички общо са взели решение — едни го наричат *рекапитулация,* а други му поставят друго име.

Федър: Имаш пред вид припомнянето на всичко казано, което се прави накратко в края на речта?

Сократ: Това имам пред вид. А ако ти имаш

да кажеш нещо друго за изкуството на словото...

Федър: Незначително е и не си струва да се говори за него.

268 Сократ: Тогава да го оставим, щом е незначително. Нека да осветлим и да видим каква е силата на това изкуство и кога се проявява тя!

Федър: Страшна му е силата, Сократе, поне при струпването на човешко множество.

Сократ: Сила то има, но погледни, божествени мой, дали и за тебе, както и за мене, не е очевидно, че на тия работи тъканта им не е добре затъкана.

Федър: Само че обясни ми го!

Сократ: Ако някой иде при твоя другар Ериксимах или при неговия баща Акумен[82] и му каже: „Аз знам еди-какво си да правя с човешките тела, тъй щото да се затоплят, ако пожелая, и да
b изстиват и ако реша, да предизвикам повръщане, а ако поискам ходене по нужда. Безброй други подобни неща мога и понеже имам тия познания, искам да се занимавам с лекарство и да правя лекари други хора, на които да предавам тия знания.“ Кажи ми в същност какво предполагаш ще кажат те, като го изслушат?

Федър: Какво друго, освен дето ще го попитат дали знае и на кого, в какви случаи и в каква степен е редно да прави всички тия неща.

Сократ: Ами ако той рече: „Тия работи са ми съвсем неизвестни, но смятам, че човек, като
c научи от мене другото, ще бъде в състояние да върши и това, за което питаш.“

Федър: Предполагам, биха казали, че той не е с ума си и че е чел от някоя книга или попаднал случайно на лекове, си мисли, че е станал лекар, но нищо не разбира от лекарско изкуство.

Сократ: Ами ако някой иде при Софокъл и Еврипид и им каже, че може да съчинява огромни монолози за незначителни работи, а за важни съвсем кратки и реши ли, може да създаде жални монолози, както и, обратно — страшни и заплашителни. Та и на всичко друго от тоя род можел да
d учи и да предава опита си в творенето на трагедии.

Федър: Те, Сократе, предполагам, ще се разсмеят, ако някой смята, че трагедията е нещо друго, а не подреждането на тия монолози, които се градят с оглед на цялото и на съответствието помежду им.

Сократ: Е, те, предполагам, няма да му отвърнат грубо и с хули. Както примерно, ако един музикант срещне човек, който си мисли, че разбира от хармония, понеже знае да изкара от една струна възможно най-висок и най-нисък тон, музикантът няма да му рече грубо: „Ти си луд бе,
e нещастнико!“ Понеже е музикант, ще му рече кротичко: „Съвършени мой, който се кани да разбира от хармония, трябва да знае и това. Но много възможно е човек като тебе абсолютно нищо да не разбира от хармония. Защото ти разполагаш със знанието, което предхожда хармонията, но не знаеш в какво се състои самата хармония.“

Федър: Съвсем правилно.

269 Сократ: Следователно и Софокъл ще каже на този, който им показва на тях двамата с Еврипид знанията си, че това са неща, които предхождат трагедията, а не самата трагедия. И Акумен ще каже, че това са неща, които предхождат лекарството, а не самото лекарско изкуство.

Федър: Точно тъй.

Сократ: Ами ако меденогласният Адраст или Перикъл[83] чуят за тия прекрасни изобретения, които изброявахме преди малко, за говоренето с кратки фрази, за образното говорене и за всички други неща, за които рекохме, изброявайки ги, че трябва да ги разгледаме и осветлим, та как мислим ние с тебе — Адраст и Перикъл дали ще се разсърдят
b и дали в селската си грубост също като нас ще се обърнат с невъзпитани думи към авторите на тия съчинения, които преподават уроци уж по ораторско изкуство. Или понеже са по-умни от нас, ще ни се скарат и ще кажат: „Не е редно да се сърдите, Федре и Сократе. Трябва да се отнесете с разбиране към това, че понеже не знаят да водят беседа, някои хора не са могли да определят какво представлява ораторството. Та вследствие на този си недостатък, като са разполагали с нужните

знания, предхождащи ораторското изкуство, са помислили, че са открили в тях самото ораторство.
c И като учат другите именно на тях, те смятат, че с това уроците им по ораторство се изчерпват. Че всяко едно от тия положения трябва да звучи убедително, а цялото да е свързано, това според тях не представлявало трудност — учениците им трябвало сами от себе си да си го набавят в своите речи."

Федър: Е, добре, Сократе, по всяка вероятност такъв характер има изкуството, което преподават и върху което пишат тия мъже, представяйки го за ораторство. Аз мисля, че ти каза верни
d неща. Ами как и откъде човек би могъл да се сдобие с изкуството на истинския оратор, който е убедителен наистина?

Сократ: Възможността човек да може да стане съвършен състезател, Федре, както и при други случаи, е в зависимост от естествени обстоятелства, а вероятно и от нещо необходимо в допълнение. Ако теб по природа ти е дадено да се занимаваш с ораторство, ще станеш виден оратор, като придобиеш знания и се упражниш. А ако не си добре в някое от тия неща, ще имаш недостатъци и като оратор. Доколкото изкуството стои на тази основа, струва ми се, очевидно е, че пътят към него не е този, който сочат Лизий и Тразимах.

Федър: А кой е тогава?

e Сократ: Изглежда, че по всяка вероятност, отлични мой, от всички най-съвършен в ораторското изкуство е Перикъл.

Федър: А защо?

Сократ: Всички значителни изкуства се нуждаят като допълнение от това човек да вдигне очи към небето и да си почеше езика с въпросите на
270 природата. Оттам някъде иде високият полет на мисълта и съвършенството, което имат във всички случаи делата на тия изкуства. Това именно успял да придобие Перикъл като добавка към природната си дарба. Защото, предполагам, като попаднал на Анаксагор,[84] който бил такъв човек — затънал в разсъждения върху небесни явления и

добрал се до природата на ума и на липсата на ум — за тия неща предимно говорел, Перикъл извлякъл оттам за изкуството на словото това, което е приложимо в него.

Федър: Какво искаш да кажеш с това?

b Сократ: В лекарското изкуство се постъпва навярно по същия начин както в ораторското.

Федър: Как именно?

Сократ: В двата случая е нужно да се отдели и определи природата — в единия на тялото, а в другия на душата, ако човек иска с изкуство, а не само въз основа на опитност и практика да предложи лекове и лечителен режим на тялото, за да го направи здраво и силно, и ако иска със слова и правилни занимания да предаде на душата желаното съвършенство в изкуството да убеждава.

Федър: Естествено, че е така, Сократе.

c Сократ: А мислиш ли, че е възможно да се осъзнае, както трябва, природата на душата отделно от природата на света?

Федър: Ако все пак е редно да вярваме в нещо на Хипократ,[85] един от Асклепиадите, не се ли зачете тоя начин на подхождане, и за тялото няма да узнаем нищо.

Сократ: Има право в това, друже. Но ако човек освен към Хипократ се обърне и към разумното основание, нека да видим дали това положение ще е в съгласие с него.

Федър: Ще бъде.

Сократ: Погледни по-нататък какво твърдят по въпроса за природата Хипократ и истинският разум! Нали тъй е редно да разсъждаваме за при-
d родата на каквото и да е? Първо, просто или многообразно е това нещо, в което и сами искаме да станем опитни, и другиго да можем да направим? После, ако то е просто, нужно е да разгледаме качествата му — как се проявява при естественото си въздействие и върху какво или как и какво му въздейства на него. А ако има повече проявления, нужно е първо да ги изброим, а после да погледнем на всяко едно, както правим, и когато то е само едно — какво е естественото им въздейст-

вие и върху какво или как и кое му въздейству-ва на него.

Федър: Изглежда, е тъй, Сократе.

Сократ: А да се постъпва иначе би прилича-
e ло на вървежа на слепец. Докато този, който не-зависимо към какво подхожда със средствата на изкуството, него нямаме право да оприличим на сляп или глух човек. Напротив, очевидно е, че ако някой научи някого на ораторство с изкуство, ще му посочи точно и същността на природата, на онова, към което ще се отнасят словата му. А това навярно ще е душата.

Федър: Е, и какво?

271 Сократ: Всичките му усилия следователно ще са насочени към това — той ще се стреми нея да убеди със своето красноречие, нали?

Федър: Да.

Сократ: Значи е очевидно, че и Тразимах, и който друг преподава сериозно ораторско изкуство, най-напред ще се заеме да опише и да покаже съвсем точно дали душата е нещо едно и еднородно, или също като тялото разнородно. Защото в това според нас се състои посочването на природата.

Федър: Точно тъй, разбира се.

Сократ: На второ място — на какво как въздейства или от какво е естествено да изпита въздействие.

Федър: Иска ли питане?

b Сократ: На трето място, като разположи видовете слова, типовете на душата и въздействията, които изпитват, ще проследи от какво зависят тия въздействия, намирайки съответствието на всеки вид с всеки тип и учейки, че ако една душа е еди-каква си, по необходимост и поради определена причина тя ще бъде убедена от еди-какво си слово, докато друга няма да бъде убедена.

Федър: Както изглежда, тъй би било несъмнено прекрасно.

Сократ: А ако човек, мили мой, се заеме да обяснява или да говори не тъй, а иначе, той вероятно не със средствата на изкуството ще говори или ще пише било по този въпрос, било по друг.

c Докато тия, дето пишат ръководства по изкуството на словото сега, някои от които си слушал, те са лукавци и се прикриват, независимо че прекрасно са осведомени по въпросите на душата. Та нека да не се съгласяваме, че пишат със средствата на изкуството, преди да почнат да говорят и да пишат по тоя начин!

Федър: Какъв е той.

Сократ: Не е лесно да го кажа съвсем дословно. Но искам да ти кажа как трябва да пише човек, ако желае написаното да е съобразено във възможната степен с изкуството.

Федър: Говори тогава!

Сократ: Понеже силата на словото е в това да повежда душите, за оня, който се готви да
d стане оратор, е нужно да познава колко вида има душата. Те са толкова и толкова, такива и такива, вследствие на което едни хора са такива, а други такива. След като бъдат различени тия видове, на свой ред се поставя въпрос за словото — толкова и толкова са видовете му, а всеки вид е такъв. И едни хора, поддаващи се на еди-какво си, стават поради следната причина такива при въздействието на такива слова, а други еди-какви си хора на това не се поддават. След като обмисли добре тия неща и се заеме подир това да ги разгледа на дело и в процеса на вършенето им, нуж-
e но е да притежава остър усет, за да може да ги следи. Иначе няма да знае нищо повече от словата, които е чул и разбрал преди време. А когато стане в състояние да каже кой човек от какво слово бива придумван, той ще може да усеща неговото присъствие и да си изяснява, че е ето този и че ето тази е природата, за която е ставало дума в тогавашните слова, че сега тя присъствува на
272 дело и че е нужно да се приложи ето какво слово, за да бъде убедена в следното. Ако при тия условия той улучи кога е редно да говори и кога да се въздържи, и ако разпознае кога им е времето и кога не на лаконизмите, на средствата, будещи жал, на всички останали преувеличения и видове слова, за които е учил, едва тогава изкуството може да му свърши добре и съвършено своята рабо-

та, но не и предварително. От друга страна, ако някой се заеме да говори, да обучава или да пише и му липсва нещо от тия неща, а твърди, че говоb ри със средствата на изкуството, предимината ще е на страната на този, който остава неубеден. „Е, Федре и Сократе, ще ни запита навярно авторът, тъй ли според вас трябва да се определи т. нар. изкуство на словото или по някакъв друг начин?"

Федър: Сигурно е невъзможно по друг начин, Сократе. А и очевидно не е лека работа.

Сократ: Истина казваш. Поради това именно, като прерови всичко казано, човек трябва да провери дали няма да се появи някъде някой по-лесен и по-кратък път към изкуството на словото,
c за да не тръгва напразно по дълъг и неравен, след като може по къс и утъпкан. Но ако намираш някаква опора някъде у Лизий или у някой друг, когото си слушал, опитай се да си припомниш и да ни кажеш.

Федър: Бих могъл да го направя заради опита, но поне за момента нещо не съм настроен.

Сократ: Искаш ли тогава да ти кажа какво чух да си говорят неколцина от тия, които се занимават с тия работи.

Федър: Защо не?

Сократ: Впрочем, Федре, има поговорка, че е справедливо и за каузата на вълка да се говори.

d Федър: И ти направѝ тъй!

Сократ: Та по думите им на тия въпроси не трябвало да се обръща толкова внимание, нито хората да се занимават и да се въвеждат много навътре в тях. Тъй като — което казахме и в началото на този разговор, готвещият се да стане добър оратор изобщо не се нуждае да ползува истината във връзка с това, дали нещо е справедливо или добро, както и дали е такъв даден човек — по природа или възпитание. По начало в съдилищата човек го е грижа не за истината, а за прав-
e доподобието на всяко от тия неща. Вероятното било това, на което трябвало да обръща внимание оня, който желае да говори със средствата на изкуството. Тъй като понякога и при обвинение и защита дори трябвало да се говори не за случилото

се, ако не е било вероятно да се случи, а за вероятното да се случи. И изобщо нужно било ораторът да се стреми именно към вероятното, а на истина-
273 та да каже „много здраве“. И ако това бъдело постигнато в цялото слово, то щяло да му набави изкуството в неговата цялост.

Федър: Ама ти, Сократе, изложи възгледа на тия, които се представят за специалисти в изкуството на словото — припомних си, че в предишната част на нашия разговор засегнахме накратко нещо подобно. Изглежда, за тях това е изключително важно положение.

Сократ: Ами да, ти сигурно внимателно си пребродил Тизий.[86] Тогава нека той да ни каже още следното — не разбира ли под вероятно мне-
b нията на множество.

Федър: Какво друго?

Сократ: Както изглежда, открил веднъж това умно средство на изкуството, Тизий е написал, че ако някой физически слаб смелчаг набие як, но малодушен човек, вземе му дрехата или нещо друго и го отведат в съда, в тоя случай нито единият, нито другият трябвало да говорят истината. Малодушният трябвало да каже, че не само смелчагът участвувал в побоя, а той да го разобличи, че
c били сами, и да прибегне до следното, да каже: „Как с тази физика бих могъл да го нападна него, здравеняка?“ А другият нямало да разкрие в тоя случай срамното положение, в което се намирал, но ще се опита вероятно да приложи някоя друга лъжа и по някакъв начин да разобличи своя противник. В същност и в останалите случаи са от подобно естество горе-долу нещата, които се казват със средствата на ораторското изкуство, нали, Федре?

Федър: Ами да.

Сократ: Леле, леле, изглежда страшно прикрито изкуство е открил Тизий или независимо кой друг и независимо с какво име му е приятно да се нарича. Но ние, друже, дали да му кажем или не...?

d Федър: Какво?

Сократ: „Много време, преди да се обърнем

към тебе, Тизий, ние сме казвали, че вероятното,
за което става дума, се поражда в главите на чо-
вешкото множество поради подобието си с истина-
та. А в току-що стореното разглеждане изяснихме,
че най-хубаво знае да установява подобията оня,
който познава истината. Тъй че ние бихме те из-
слушали, ако имаш някакъв друг възглед за из-
куството на словото. В противен случай ще прие-
мем това, което изяснихме преди малко — това,
че ако човек не установи броя на различните при-
e роди слушатели и ако не може да разчленява ви-
дово съществуващото, както и да свежда всяко
отделно нещо към общо положение, той никога ня-
ма да стане специалист в словото в степента, пос-
тижима за човека. Това умение е изключено да се
придобие без много занимания. Но разумният чо-
век трябва да заляга в тях не заради говоренето и
общуването с хората, а за да може да говори угод-
ното на боговете и да върши всяко нещо според си-
лите си в тяхна угода. Защото, Тизий, по-умните
от нас твърдят, че този, който е разумен, трябва
да се стреми да угажда в това, което е основно,
274 не на другарите си по робство, а на своите добри
господари, на които всичко е добро[87]. Тъй че недей
да се чудиш, ако пътят се окаже дълъг — нужно
е да бъде изминат в името на важни неща, а не
тъй, както ти смяташ. Според нашия възглед, ако
човек пожелае, тия неща ще бъдат постигнати и
ще станат причина да придобие най-прекрасен вид
и другото.“

Федър: Мене ми се струва, Сократе, че на думи това е прекрасно, стига само човек да може да го постигне.

Сократ: Освен това реши ли да се обърне
към прекрасните момчета, прекрасно ще е и това,
b което ще му се случи да изпита.

Федър: Съвсем сигурно.

Сократ: Да приемем следователно, че казахме достатъчно по въпроса за словото, произнасяно със и без средствата на изкуството...

Федър: Ами да!

За писаното слово и за ползата от писмеността

Сократ: В тоя случай остава да разгледаме въпроса за пригодността и непригодността на писането — при какви условия е хубаво да се пише, а при какви не бива. Нали?

Федър: Да.

Сократ: Ами знаеш ли как ще угодиш найвече на божеството, когато се занимаваш със слова или говориш на тая тема?

Федър: Не знам, а ти?

Сократ: Е, аз мога да кажа какво съм слушал, че са говорили хората преди нас. Те си знаят
c дали е истина. Ако истината можехме да я открием сами, бихме ли обръщали внимание на някакво наивно човешко предположение?

Федър: Смешен ти е въпросът. Но хайде разкажи това, което казваш, че си слушал!

Сократ: И тъй слушал съм[88], че край Навкратис в Египет сред тамошните древни божества имало едно, на което именно е свещена птицата, наричана Ибис. А на самото божество името било Тевт. Та той открил пръв числата, смятането, геометрията и астрономията и още играта на
d дама и зарове, а също и писмената. На онова време цар на Египет бил Тамуз. Той царувал във великия град на горната страна, който елините наричат Египетската Тива, а бога Амон. Отишъл при него Тевт, показал му изкуствата и рекъл, че е редно да станат достояние и за останалите египтяни. А царят попитал каква полза принася всяко. И след като Тевт изредил ползата им, царят
e едно похвалил, друго порицал в зависимост от това, дали смятал, че е прав или не. Говорят, че и в единия, и в другия случай Тамуз изразил подробно пред Тевт мнението си за всяко изкуство, тъй че много време би било нужно, за да се предаде всичко. Когато стигнали до писмената, Тевт казал: „Това знание, царю, ще направи египтяните поучени и по-паметливи. С него е открит лек за памет и образованост." А царят рекъл: „Преизкусни ми Тевт, един е способен да създава изкуства, а друг да преценява какъв ще е делът вреда и пол-

за за ония, които ще си служат с тях. И ти сега,
понеже като баща на писмената те води привър-
заност, казваш обратното на онова, в което им е
275 силата. Това знание ще доведе до занемаряване
на паметта и ще причини забрава в душите на уче-
щите, понеже, упования на писането, те ще преста-
нат да си припомнят отвътре със собствени сили,
а ще го правят отвън по знаци, които са им чуж-
ди. Тъй че ти си открил не лек за памет, а за при-
помняне. И привидна, а не истинска образованост
предлагаш на своите ученици. За много неща ще
са чували, без да са ги изучили, и ще оставят впе-
чатление, че могат да съдят за много работи, а
b в повечето случаи ще бъдат без свое мнение, и ще
общуват трудно, защото наместо да са образова-
ни, само ще приличат на образовани."

Федър: Ти, Сократе, лесно съставяш египет-
ски, а, ако речеш, и другоземни предания.

Сократ: По думите на жреците в светилище-
то на Зевс в Додона, мили мой, първите предания
били вещанията на дъба. Понеже хората на оно-
ва време не са били образовани като вас млади-
те, достатъчно им е било при тяхната наивност да
c слушат дъб и скала[89], стига само да говорят исти-
ната. Докато за тебе може би има значение кой е
авторът и откъде е. И не те интересува само то-
ва, дали нещата в преданието стоят тъй или иначе.

Федър: Правилно ме смъмри. И аз смятам, че
с писмената работите стоят тъй, както е по думи-
те на царя от Тива.

Сократ: Следователно, който мисли, че заве-
щава изкуство в писмената и който ги приема с
очакване, че ще му донесат яснота и сигурност,
той страда навярно от крайна наивност и наисти-
на не разбира вещанието на Амон, като си мисли,
че писаното слово е нещо повече от това знаещият
d го да си припомня онова, на което е посветено на-
писаното.

Федър: Съвсем правилно.

Сократ: Писането, Федре, крие може би тая
опасност и действително прилича на живописта.
Защото и нейните рожби стоят пред нас като жи-
ви. Но запиташ ли ги нещо, мълчат, изпълнени с

достойнство. Същото и при писаното слово. Може да ти се стори, че то схваща какво казва. Но, ако речеш да разбереш нещо от онова, което ти говори, и го запиташ, то ти разкрива само едно, винаги едно и също. Бъде ли записано веднъж, всяко слово може да бъде разгъвано навсякъде — ед-
e накво и у сведущите, а също у тия, които не бива да го разгъват. То не знае пред кого е редно да говори и пред кого не. А когато го оскърбят и охулят без право, винаги има нужда баща му[90] да му помогне. Само не е способно нито да се защити, нито да си помогне.

Федър: И за това, дето каза, имаш пълно право.

276 Сократ: А не виждаме ли по какъв начин се получава едно друго слово, роден брат на писаното, и колко по-съвършено и с повече сила се ражда то от него?

Федър: Кое е то и как се получава според теб?

Сократ: Става дума за словото, което се пише в душата на учещия под надзора на науката, способно да се защити и знаещо както да говори, тъй и да мълчи, пред когото трябва.

Федър: Говориш за живото, одушевено слово на знаещия, на което с право бихме казали, че е един вид сянка писаното слово?

Сократ: Точно тъй е, разбира се. Кажи ми сега следното. Ако един разумен земеделец има
b грижата и желанието някакви семена да му донесат плод, дали ще иде лете в градините на Адонис[91] да ги засее и сериозно ли ще изпита радост да ги гледа красиви за осем дена? Или когато го прави, ще го прави в същност заради празника и на шега? А семената, с които се заеме сериозно, ще посее там, дето е редно, като се съобрази със земеделското изкуство, и като изпита радост посятото да даде плод на осмия месец, нали?

c Федър: Сигурно е така, Сократе. Едното ще прави сериозно, а другото по начина, по който казваш.

Сократ: Ами разполагащият със знание за справедливото, красивото и доброто според нас по-

разумно ли се отнася към своите семена от земеделеца?

Федър: Дума да не става.

Сократ: Значи той няма сериозно да седне „на вода да ги пише“ и служейки си с перо и мастило, да сее слова, неспособни както да помогнат сами на себе си, опрени на словото, тъй и да обучат добре в истината.

Федър: Естествено, няма да седне.

d Сократ: Няма, разбира се. Но, както изглежда, в градините на писмената той ще сее и пише за забава. И пише ли, ще го прави, за да трупа средства за припомняне — и за себе си, когато достигне до възрастта на забравянето, и за всеки, който ще върви в същата следа. И ще се радва да наблюдава как те никнат крехки. Додето други, отдадени на други забавления, прекарват времето си в угощения и забави от друго естество, в това време, както изглежда, наместо с тях той ще се забавлява със забавите, за които говоря.

e Федър: В сравнение с обикновените забавления, Сократе, прекрасна е забавата на този, който може да се забавлява със слова и да измисля приказки за справедливостта и за останалите неща, за които говориш.

Сократ: Тъй е в същност, мили ми Федре. Но аз мисля, че занимането с тия работи е много по-прекрасно, когато човек си служи с диалектическото изкуство и намерил подходяща душа, се заеме да сее и сади в нея слова и знание ведно с
277 тях, слова, които са способни да помогнат на сеяча и не са безплодни, ами съдържат семето, от което в други човешки естества поникват други слова, способни да съхранят безсмъртно това семе и в степента, постижима за човека, да направят блажен неговия притежател.

Федър: Още по-красиво от предишното е това, което каза.

Резюме на казаното и епилог

Сократ: Е, сега, Федре, вече можем да направим преценка и на другото, след като достигнахме до съгласие по тия въпроси.

Федър: Кое е то?

Сократ: Това именно, заради което в желанието си да го разгледаме, достигнахме дотам да изкараме наяве Лизивия срам в писането на сло-
b ва и да разгледаме и самите слова, които се пишат със средствата и без средствата на изкуството. Та според мене въпросът за наличието и липсата на изкуство е изяснен добре.

Федър: Да, тъй решихме в същност. Но ти ми припомни наново как!

Сократ: Според това, което беше разкрито в цялата наша беседа до тоя момент, никой вид слово не може да бъде използуван съобразно с изкуството според естествените му възможности нито за обучаване, нито за внушаване на нещо, преди да се знае истината за всяко едно от нещата,
c за които се говори или пише, и преди да е възможно всяко нещо да се определи самó по себе си и определилият го да го подложи наново на видово делене и да спре до неделимото, и преди да вникне по същия начин в естеството на душата и като открие подходящия за всяко естество вид, така да разположи и изгради словото, отреждайки слопъстри, съответствуващи във всяко отношение слова за душата с пъстра природа, а за душата с проста природа прости.

Федър: Оказа се, разбира се, че това стои горе-долу точно тъй.

d Сократ: Ами по въпроса, дали е достойно или недостойно да се произнесат и пишат слова и при какви обстоятелства това с право може да се нарича позорно, а при какви не може? Нали в казаното преди малко се изясни...

Федър: Какво?

Сократ: Че независимо дали Лизий или някой друг някога е писал, или ще пише слово било на частна, било на обществена тема, установявайки закони, пишейки политическо съчинение и смятайки, че нещата в него са казани крайно сигурно и ясно, всичко това не намалява срама на автора независимо дали някой го сочи, или не го сочи. Защото, ако човек не знае и наяве, и насън да се справя с въпросите на справедливото и несправедливото, на доброто и злото, наистина няма да из-

e бегне да не се посрами, дори словото му да спечели похвалата на цялата тълпа.

Федър: Няма, разбира се.

Сократ: Докато оня, който, от една страна, смята, че, в писаното слово, независимо на каква тема, е нужно да се влага много забава и че никое — било в стих, било в проза, не заслужава да се пише и произнася много сериозно, също тъй, както произведенията на рапсодите[92] — съставяни без предварително изследване и проучване, били
278 произнасяни заради обикновеното предумване, но в действителност авторите им знаели, че най-добрите образци са за припомняне — та оня, който смята, от друга страна, че само в словата, с които се обучава и които се произнасят, за да се учи с тях, и които са посветени на въпросите на справедливото, красивото и доброто и се пишат в душата, че само в тях си заслужава да се влага сериозно яснота и съвършенство и че само подобни слова той трябва да счита за свои като един вид законни синове — най-напред словото, което открие, че е в самия него, а после и тия, които се породят по достоен начин като негови чеда и бра-
b тя в други души, та само тях, а на останалите каже много здраве — именно той е човекът, Федре, на когото ние с тебе, изглежда, бихме се молили да приличаме и двамата.

Федър: И аз искам и се моля точно за това, което казваш.

Сократ: Нека да счетем тогава, че добра и достатъчна забава намерихме във въпросите на словото. А ти иди при Лизий и му кажи, че двамата с тебе слязохме при потока и светилището на нимфите и чухме слова, които ни поръчаха да кажем и на Лизий, и на всеки друг, който съчинява
c слова, и на Омир, и на всеки друг, който е съчинявал поезия за пеене или за да не се пее, и на Солон, и на всеки, който е писал съчинения на политическа тема, наричайки ги „Закони“, та да им кажем: „Ако са съчинявали, знаейки как стои истината и можейки да подкрепят съчинението си, като подложат на изследване онова, на което е посветено, и можейки да докажат недостатъците на

написаното, редно е да бъдат назовани не по те-
d мата на съчинението си, а по това, заради което са се заели с него.“

Федър: Е, и какво име му отреждаш?

Сократ: Според мене, Федре, е твърде силно да ги наричаме мъдреци — това само за бог е подходящо. Виж — философи[93] или някое подобно име много повече би им отивало и много по-добре би звучало.

Федър: Във всеки случай няма да е в разрез с характера им.

Сократ: А нали сигурно с право ще наречеш поет, писател на речи или съставител на закони оня, който не притежава в себе си нещо по-ценно от това, дето е съчинил и написал, като го е обръщал
e дълго време насам и натам, налепвал е частите му една до друга и е махал някои от тях?

Федър: Ами да.

Сократ: Е, това обясни на твоя другар!

Федър: Ами ти какво ще направиш? Защото не бива да пропуснем твоя другар.

Сократ: Кого имаш пред вид?

Федър: Красавеца Исократ[94]. На него какво ще предадеш, Сократе? Какъв ще кажем, че е?

Сократ: Исократ е още млад, Федре. Но искам да ти кажа какво предричам за него.

279 Федър: Е, и какво?

Сократ: Аз мисля, че ако се гледат Лизиевите слова, Исократ е с по-добри заложби, а освен това има и по-благороден примес в характера си. Тъй че няма да е никак чудно, ако с напредването на годините надмине в тоя вид слово, с който се заема сега, всички занимавали се с ораторство дотам, че те да изглеждат пред него по-слаби и от деца. А ако това не му стигне, нека божественият подтик го отведе към още по-велики дела. Защото той има по природа в умствения си строй, мили ми Федре, известна склонност към философия. Та
b тая вест от тукашните богове аз ще отнеса на Исократ, на моя любимец. А ти отнеси другото на Лизий, понеже е твой любимец.

Федър: Така да бъде. Но да вървим — и горещината започна да преминава.

Сократ: А не е ли редно да се помолим на тия божества тук, преди да тръгнем?

Федър: Иска ли питане!

Сократ: „Мили ми Пане и всички останали
божества, които обитавате тук, направете да бъда
красив отвътре и всичко, което имам отвън, да
бъде в дружба с вътрешното! И нека знаещия да
c смятам за богат! И нека имам толкова злато, що-
то никой друг да не може да ми го грабне освен
разумният!“ Ще поискаме ли още нещо, Федре?
Според мене това, което пожелах, е достатъчно.

Федър: Включи ме и мене в тази молитва — нали нещата на приятелите са общи![95]

Сократ: Да тръгваме!

КОМЕНТАР И БЕЛЕЖКИ

Осемте Платонови диалога, включени в настоящия том, се делят хронологически на две групи. Към първата група се отнасят „Евтидем", „Горгий", „Менон", „Менексен" и „Кратил" — диалозите, които представят т. нар. преходен период в творчеството на Платон. Предполага се, че са създадени в осемдесетте години на четвърти век пр. н. е. Към втората група се отнасят трите диалога „Федон", „Пирът" и „Федър". За тия диалози се смята, че са създадени в седемдесетте — шестдесетте години на четвърти век. Те представят първия етап от зрялото творчество на философа.

Тъй като по ред причини въпросите на Платоновата хронология не могат да се решат точно, читателят трябва да има пред вид, че подредбата на диалозите в настоящия превод не означава непременно действителния ред на тяхното създаване. Периодите, за които става дума, са по-скоро тематически звена. Примерно проф. Лосев обединява „Пир" и „Федър" в рубрика, наречена сполучливо „конструктивно-художествена степен, а „Федон", който свързва с тия два диалога, отнася и към предходния етап на Платоновото творчество (срв. История античной эстетики. М., 1974, с. 368 и сл. и уводната статия към Платон. Сочинения, т. 1, М., 1968, с. 51 и сл.). Намират се и убедителни аргументи, че „Федър" принадлежи на късната философска дейност на Платон (срв. коментара към „Федър" в този том). Тъй че подредбата на диалозите се върши естествено и по тематичен признак, за който не може да бъде сигурно, че е обусловен хронологически.

Настоящият превод е изпълнен по изданието Platon. Oeuvres complètes. T. III, 2; IV, 1—3; V, 1. „Les Belles Lettres". Paris, 1926—1944.

На български език има по-ранни преводи на „Федон" (С., 1925 — прев. Ал. Балабанов) и на „Пир" (С., 1946 — прев. Г. Цанкова-Петкова). Останалите диалози се превеждат за пръв път на български.

Коментарите и бележките към отделните диалози са изпълнени от съответните преводачи с изключение на коментара и бележките към „Менон", чийто автор е Б. Богданов.

Философско съдържание и художествена форма в диалозите на Платон

[1] За принципния космологизъм на античната философия, който се пази и у Платон именно със средствата на митологията, подробно у А. Ф. *Лосев*. Жизненный и творческий путь Платона, в кн.: Платон. Сочинения. Т. 1. М., 1968, с. 56 и сл., също в неговата История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974, с. 336 и сл.

[2] Вж. изчерпателния обглед на Т. А. *Миллер*. Об изучении художественной формы Платоновских диалогов, в кн.: Новое в современной классической филологии. М., 1979. В този обглед е пропуснат *H. Gundert*, който се занимава специално с отношението на

диалог и диалектика — срв. Dialog und Dialektik. Zur Struktur des platonischen Dialogs: Studium Generale 21/1968/. Работата е публикувана по-късно и като книга със същото заглавие.
3 Срв. P. *Natorp*. Platos' Ideenlehre. Eine Einfürung in den Idealismus. Leipzig, 1903.
4 Най-авторитетният изследовател на Платон, поддържащ този възглед, е J. *Stenzel*. Той има заслуги за възстановяването на оспорената от неокантианците Платонова онтология, както и за разработването на въпросите около художествената форма у Платон. Срв. неговата сборна книга Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles. 3 Aufl. Stittgart, 1961.
5 Идеята, поддържана от мнозина, но развита и обоснована от т. нар. тюбингенска школа, от H. *Krämer* (Arete bei Platon und Aristoteles, 1959) и от K. *Gaiser* (Platons Ungeschriebene Lehre, 1963).
6 W. *Jaeger*. Aristoteles. Berlin, 1923, с. 24 и сл.
7 *Gundert*, ц. с., с. 299 и сл.
8 Срв. С. С. *Аверинцев*. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда, в кн.: Новое в классической филологии. М., 1979, с. 43 и сл.
9 Вж. *Миллер*, ц. с., с. 109.
10 За космоса като истинско произведение на изкуството у Платон *Лосев*. История античной эстетики, ц. с., с. 27 и сл. Интересен анализ на Платоновите апории около проблема „художествено произведение" у Ю. Н. *Давыдов*. Идея произведения искусства у Платона и Аристотеля, в кн.: Культура и искусство античного мира. М., 1980.
11 За *площадно-устната* култура на елинската класика като основа за определен тип художествено продуциране М. *Бахтин*. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975, с. 282 и сл.
12 Тази идея развита у *Gundert*, ц. с., с. 303 и сл. От своя страна тя е свързана с твърде интересния проблем за нелинейното, кръгово изграждане на Платоновите диалози — вж. в коментара към „Федър" в този том.
13 По този въпрос изключително ценни са заключенията на М. *Бахтин*. Эстетика словесного творчества. М. 1979, с. 301 и сл. Там с. 336 приведено изказването на *Маркс*, че само в слово мисълта става действителна мисъл и за друг, и за самия изказващ.
14 Срв. *Аверинцев*, ц. с., с. 52.
15 C. *Classen*. Sprachliche Deutung als Triebkraft Platonischen und Sokratischen Philosophieren s. München, 1959; C. *Classen*. Untersuchungen zu Platons Jagdbildern. Berlin, 1960.

Евтидем

Диалогът „Евтидем" принадлежи към т. нар. преходен период в творческата дейност на Платон и влиза в една група с диалозите „Горгий", „Менон" и „Кратил". Въпреки че липсва единомислие при датирането на диалога, възможните връзки със съчинения и автори, които се засягат в текста, карат да се мисли, че „Евтидем" е създаден след „Менон" и преди „Кратил" някъде към 386/385 г. пр. н. е. скоро след основаването на Академията (387 г. пр. н. е.).

Както повечето Платонови диалози, „Евтидем" има за нача-

ло една среща — в случая на Сократ и Критон. Тяхната беседа служи за рамка на същинската беседа — на Сократ със софистите Евтидем и Дионисодор, която Сократ предава на Критон. Мястото на същинската беседа е *Ликейонът*, един от трите гимназиони в Атина. Времето на беседата се определя приблизително по възрастта на някои от участниците някъде към 405 г. пр. н. е.

Повечето участници в диалога са известни лица, преди всичко *Критон*, връстник на Сократ, произхождащ от същия дем като него. Платон му посвещава диалога „Критон" (вж. в том I, там на с. 427 повече сведения за него) и го прави действуващо лице в диалога „Федон" (вж. в този том). От двамата софисти *Евтидем*, по-младият, дал своето име на диалога, е по-известният. Като всички софисти те ходят от град на град и, както се разбира от текста (273 e), това не е първото им посещение в Атина. Също като Хипий от Елида (срв. двата едноименни диалога в том I) те твърдят, че владеят много науки и че могат да ги предадат всекиму срещу заплащане. Тази ситуация е действителна. Евтидем е споменат в диалога „Кратил" (386 d), също и на две места у Аристотел („За софистическите доказателства", 117 b 12; „Реторика" 1401 а 27). Влиятелен софист, Евтидем е бил автор на съчинение, от което Платон е заел вероятно някои от приведените софизми. За *Дионисодор* съществува едно единствено свидетелство у Ксенофонт („Спомени за Сократ", III, I, 1—2), в което се говори, че преподавал военна стратегия в Атина.

И другите двама участници в същинската беседа са действителни лица. *Клиний* произхожда от аристократическо семейство, братовчед е на Алкивиад (вж. в том I, с. 448 за брат на Алкивиад със същото име) и е от младите хора, приближени на Сократ. Другият, *Ктезип*, малко по-възрастен от него, е вече известен от диалога „Лизис" (вж. том I).

Може да се предполага, че в „Евтидем" Платон е представил тия лица с техните действителни характери. Във всеки случай те са аранжирани и художествено — от една страна, упоритият и извъртлив Евтидем и неговият брат Дионисодор, който го следва като сянка, комично възторгвайки се от ума му; от друга страна, ироничният и дипломатично настроен Сократ, който покровителствува плахия Клиний и удържа дръзкия нападателен Ктезип. Като се добавят почитателите на двамата софисти и на Клиний, които се вмесват с аплодисментите си в хода на беседата, усеща се колко окръглено е оформил Платон реалната човешка среда в този диалог. Проста и ясна е със своята симетричност композицията на беседата. Жив, комичен, стремителен и неочакван в обратите си, диалогът наистина допуска да се сравнява с комедия във връзката си с диалози с драматичен заряд като „Горгий" и „Федон". От друга страна, това сравнение е оправдано от факта, че в някои свои пасажи „Евтидем" като че ли реминисцира комедията „Облаци" на Аристофан. Може да се предполага, че по този начин Платон прави защита на осмения там Сократ, като му дава в случая ролята на простоватия неразбиращ Стрепсиад, а на Евтидем ролята на Аристофановия Сократ.

Широката тема на диалога е проблемът за образованието (paideía). Грижата на Критон да даде добро образование на своя син Критобул го кара да се заинтересува от двамата софисти, с които е видял да беседва Сократ. (Подобен е мотивът за повежда-

не на беседа в диалога „Лахет“). Това е привлякло и ученолюбивия Сократ към двамата софисти — нуждата да се образова. Понеже той е угрижен и около образованието на младежа Клиний, това е още един повод да помоли софистите да влязат в разговор с младежа и да го насочат в пътя на добродетелта, щом като по техните думи те са в състояние да учат на добродетел. След неудовлетворителното начало на разговора Сократ се опитва да покаже на Евтидем и Дионисодор, че най-добре е да тръгнат по пътя на *диалектическото изследване* на понятията, т. е. да ги поставят във връзка, следвайки следната схема: целта на човешкия живот е щастието, а щастието е свързано с наличието на блага; но истинското благо е знанието; знанието е усвоимо и това оправдава ученето и преподаването на добродетелта, която се оказва някакво знание; следователно задачата е да се определи характерът на това знание.

На диалектическия метод на Сократ Евтидем и Дионисодор противопоставят своя *еристически* — обикновеното опровергаване на противника на чисто вербална основа. В поредица от двайсетина софизми те се опитват да създадат затруднения на Сократ, Ктезип и Клиний. Още в началото на беседата Сократ разкрива вербалната основа на софистическото аргументиране (срв. 278 a—d), което не се съобразява с действителното положение на нещата. В Сократовата позиция ясно се налага изискването за критерий за истинност. Разбрал, че не може да въздейства на двамата софисти с разумен довод, той, както и Ктезип, който го следва, опровергават Евтидем и Дионисодор на формалната основа, която застъпват двамата.

Приведените в диалога софизми повдигат и общофилософски, и логически проблеми. Основен е може би проблемът, който засяга отношението *абсолютна — относителна истина*. Редица софизми се градят на смесването на конотативното и денотативното значение на думите. Разбира се, не въпросът за значението е собствено Платоновата гледна точка, а за степента истинност в езиковото означение и принципно за критерия на истината. Между приведените софизми изстъпва на преден план тезата за невъзможността да се говори неистина на основата, че не е възможно да се говори за небитие. Тази теза на елеатите била популярна и в някои сократически школи на Платоново време, в които продължавало да се култивира софистическото изкуство на спора — т. нар. *еристика*.

Тъй че философската проблематика в „Евтидем“ остава на втори план, подчинена на главната цел на диалога — критиката на еристическия начин на беседване. Макар и проведена положително, в пробата диалектическо водене на беседа в първата част на диалога, тази критика е предимно негативна, насочена е към осмиване на еристиката, към разкриване на нейната несъстоятелност направо на фона на фактите на житейската практика.

Както се разбира от заключителната беседа на Критон и Сократ, в годините след основаването на Академията Платон е трябвало да защищава авторитета на своята школа, да се различава от други сократически школи, изпаднали под влиянието на софистическата еристика, и да отбива обвиненията срещу философията като тип образование, отправяни ѝ, както се предполага, от авторитетния на онова време преподавател по риторика *Исократ*.

Също притежател на школа, последовател на софистите и едновременно техен критик, Исократ обвинявал образованието от философски тип в откъснатост от действителността и в празнодумие. Той смесвал вербализма на някои последователи на Сократ с метода на беседване в Академията. Срещу това именно се противопоставя Платон в своя „Евтидем". Така че както повечето Платонови диалози, диалогът е произведение с висок актуален заряд.

1 *Турии* е панелинска колония в Южна Италия, основана по атинска инициатива в 443 г. пр. н. е. Новата колония привлякла много известни личности — между тях и софиста Протагор.

2 *Панкратиаст* се нарича занимаващият се с панкратий — смесица от борба и бокс. Софистите наистина се занимавали със спорт и с гимнастика (вж. уводните думи към „Лахет", с. 455 в том I), както и с хопломахия (бой в тежко въоръжение).

3 В оригиналния текст за „тоя род знание" е употребена думата sophia, която означава по-точно „ученост", „род ученост", „умна работа". Като категория на Платоновото мислене думата означава „висше знание". В „Евтидем", както и в други диалози, за „знание" се употребяват синонимно също epistēmē (по-точно „наука" в смисъл на област на знанието) и tékhnē („изкуство", „занаят", „вид занимание") в отсенки, които трудно се предават на български поради принципно различното категоризиране на областите на знанието и науката в онова време. Вж. и бел. 1 към „Апология" (с. 422 в том I).

4 Вж. бел. 9 към „Менексен" (в този том).

5 Има се пред вид определено отделение на гимназиона Ликейон, дето става беседата. В *съблекалнята* на една палестра става и беседата в диалога „Лизис" — срв. 207b (в том I).

6 За божеството (daimónion), което възпира Сократ от неправилни действия вж. „Апология" 31d и 40ab, „Алкивиад" 103a (в том I), също „Федър" 242 bc (в този том).

7 *Пеания* е дем (административно деление) в Атика, на изток от Атина. За групата обожатели, които следват Клиний, срв. подобната ситуация в „Хармид" 154 c и уводните бележки към „Лизис" (с. 458 в том I).

8 С добродетел в превода се предава буквално гръцкото aretē, традиционно елинско понятие у Платон, чийто смисъл се колебае в кръга на значенията „съвършенство", „морално достойнство" и „смелост". За четирите части на добродетелта на душата у Платон вж. бел. 12 към „Лахет" (с. 457 в том I). Добродетелта се обсъжда в диалога „Протагор" (вж. бел. 8 и 9, с. 460 в том I) и в диалога „Менон" (вж. в този том).

9 Със „заобича знанието" се предава гръцкото philosophoîn, което в случая е употребено в своя етимологически смисъл. Целият пасаж има за цел да внуши, че добродетелта е преди всичко знание.

10 *Алкивиад* е известното политическо лице от епохата на Пелопонеската война. Вж. за него по-подробно в уводните думи към едноименния диалог (с. 447 в том I).

[11] По маниера на епическите поети (по-точно на Хезиод) Сократ призовава в началото на преразказа *Музите*, но също и Mnēmē (паметта), като има пред вид тяхната майка Mnēmosýnē.
[12] *Граматик* се нарича учителят в елинското начално училище, който учи децата на четмо и писмо.
[13] **Софизмът** се основава на двойното значение на гръцкото manthánō, което означава и „уча", и „разбирам". Срв. по-нататък думите на Сократ в 277 е — 278 а.
[14] В случая не се прави разлика между букви и звукове.
[15] *Корибанти* са жреци на фригийската богиня Кибела. В текста става дума за момент, който предхожда обряда на посвещаването в мистериите на богинята — новопосвещаваният сяда на свещеното ложе, а корибантите танцуват около него, пеят и удрят на тамбури.
[16] За софиста *Продик* вж. бел. 6 към „Големия Хипий" (с. 444 в том I), „Хармид" 163а и „Протагор" 340а — 341е (в том I).
[17] В оригинала на благо съответствува agathón, важна категория у Платон, която се употребява и в материален, и в етичен смисъл. В превода тя се предава ту с „благо", ту с „добро", но също и с „ценно".
[18] За „посвети на знанието" отново се употребява глаголът philosophein в етимологическото му значение. Срв. бел. 9 към този диалог.
[19] Софизмът се основава на подмяната на „такъв, какъвто" с „този, който", на идентифицирането на качеството на субекта със самия субект.
[20] В случая се идентифицира самият факт на назоваването на нещо съществуващо с понятието за него, т. е. денотата с конотата.
[21] С „добрите, честни хора" в превода се предава гръцкото kaloíte kaì agathoí, в което има идея и за добър произход, за аристокрация в буквалния смисъл на думата.
[22] Ктезип прави игрословие — изразът „разговарям хладно" означава на старогръцки „говоря скучни работи".
[23] Т. е. като груб човек, който е свикнал на подобни рискове — срв. бел. 9 към диалога „Лахет" (с. 456 в том I).
[24] Има се пред вид магьосническата способност на *Медея* да променя човека, като го сварява в котел. Според мита тя накарала дъщерите на врага на Язон Пелий да го сварят, за да го подмладят, но в същност по този начин те го убили.
[25] Силенът *Марсий* бил одран от Аполон, задето дръзнал да се състезава с него по умение да свири. От кожата му богът направил мех, който окачил на мястото на състезанието — в Келене, във Фригия.
[26] За релативизма във възгледите на Протагор, основа за аргумента, че не може да се лъже, Платон говори подробно в диалога „Теетет" (152 а—b, 171 с.). А от по-старите в случая се има пред вид вероятно Парменид с неговото твърдение, че щом не съществува небитие, не може и да се говори за него. Срв. „Софист" 273а сл. Специално за невъзможността да се противоречи, софистическа тема модерна в онова време, пише съчинение Антистен според Диоген Лаертски (III, 35). Предполага се, че това съчинение има пред вид Платон.
[27] *Кронос*, т. е. човек, който не е в крак с времето. Според елин-

ската митология Кронос е бащата на Зевс, когото той лишил от власт и оковал в Тартара.

[28] Дионисодор се улавя за двойния смисъл на глагола поéо, който означава „разбирам“ и „имам смисъл“. За да се запази игрословието, употребявам в случая „разбира“ вместо „се разбира“.

[29] Това сравнение е твърде обичано от Платон — вж. в диалога „Евтифрон“ 15 d, „Йон“ 541 е, бел. 20 към „Евтифрон“ (с. 435 в том I) и бел. 38 към „Йон“ (в том I, с. 442).

[30] Този пасаж вероятно е намек за ретора *Исократ*, неприятел на Платон и философите, който пишел речи, но поради слабия си глас не излизал да ги произнася.

[31] Имайки пред вид въздействието на живото слово, Платон често сравнява оратора и в отрицателен, и в ироничен, но и в положителен смисъл със заклинател и магьосник. Срв. „Менексен“ 235 а и „Федър“ 267 d (в този том).

[32] Професията на *диалектика* в диалога „Менон“ (срв 75 d в този том) все още се разбира като знание да се води беседа, т. е. практически. Но във „Федър“ (срв. 266а и сл. в този том) диалектикът вече е философ, който може да разчленява, сравнява и сближава принципни положения. В това отношение „Евтидем“ е поблизо до „Федър“.

[33] *Есхил* „Седемте срещу Тива“, ст. 2.

[34] *Коринт* е герой-епоним на град Коринт, основател на града и негов пръв цар. „Коринт, син на Зевс“ е провербиален израз в смисъл на празна фраза без резултат.

[35] *Диоскурите* Кастор и Полидевк са божества — защитници на моряците. За това именно се намеква в текста с образа „девета вълна на беседата“. В оригинала в същност е „трета вълна“ — според елините тя е най-страшната.

[36] Сократ прави опит да премахне основата за софизмите на Дионисодор — неправенето на разлика между абсолютно и относително знание. Срв. по-нататък в текста 296 а—с.

[37] В този пасаж Сократ намеква най-напред за поговорката „с двамина дори и Херакъл не може да се справи“ (срв. „Федон“ 89 с в този том). След това се прави алюзия за един момент от подвизите на Херакъл — борейки се с Лернейската хидра (сравнена в случая с Евтидем), героят бил нападнат и от един огромен рак (в случая Дионисодор). За да се справи, Херакъл повикал на помощ своя племенник *Иолай*, син на брат му Ификъл и негов другар и спътник.

[38] Основата на този софизъм е това, че смисълът на „твой“ се тълкува като нещо абсолютно.

[39] *Кукурякът* е билка, използувана в древността за лекуване на душевни болести. За статуята в Делфи се предполага, че се има пред вид огромната статуя на Аполон, издигната в Делфи след битката при Саламин (срв. Херодот VIII, 121), която не е запазена.

[40] *Герион* и *Бриарей* са митологически фигури. Герион е триглав великан, а Бриарей е прозвище на Егон, един от сторъките гиганти.

[41] *Талант* е мярка за тежест и парична стойност. Като мярка за тежест се равнява на 36 кг. *Статер* е деление на таланта, равняващо се на 120 г.

[42] Херодот (IV, 65) предава, че у скитите било обичайно да се правят чаши от черепите на победени неприятели.

[43] Основата на софизма е гръцката дума за „възможен", която се употребява и в пасивен, и в активен смисъл. На български това е непреводимо.
[44] Този софизъм се основава на двусмислие, което не може да се предаде в точно съответствие на български.
[44a] В този пасаж се засяга разглежданата в диалога „Големият Хипий" тема — срв. в том I.
[45] Сократ иронизира и иска да каже, че е кощунство той, неукият, да бъде смесван с толкова учен човек.
[46] В случая е очевиден релативизмът по въпроса за критерия на истината, застъпван от двамата софисти в традицията, тръгваща от софиста Протагор.
[47] Софизмът не може да се предаде убедително на български, тъй като се основава на смесване на подлог и пряко допълнение. Пълният член в превода издава подлога.
[48] Софистът прави опит да идентифицира „бащин" с „твой", понеже „бащин" означава и традиционен, и предаден от бащата в наследство.
[49] Атиняните принадлежат към племето *йонийци*, чиито герой-епоним е споменатият по-долу в текста *Йон*.
[50] „Рядкото е ценно" е едно от изреченията, приписвани на т. нар. седем мъдреци. В текста се намеква и за прочутото начало на първата олимпийска ода на Пиндар: „Водата е най-хубавото".
[51] Срв. подобното мнение на Каликъл в диалога „Георгий" (484 с в този том).

Горгий

Макар и да не е толкова бляскаво литературно произведение като „Протагор", който е поместен в т. I на настоящото издание, „Горгий" му прилича в много отношения — и по сложната си композиция, и в пресъздаването на наситената с философия и софистика атмосфера на Перикловата Атина, и по вмъкването и използването на литературата, и по третирането на персонажите, и по някои други неща, но преди всичко по своята пряка и действена насоченост срещу софистиката и по триумфа на Сократовата философия и фигура над софистиката и нейните представители. Затова именно изтъкваме и тази връзка.

За „Протагор" казахме, че не знаем кога точно е написан (т. I, с. 461), но че принадлежи към зрелите произведения на първия, „Сократов" период на Платон. Също така нямаме изрични формални сведения и за датата на написването на „Горгий" и за нея съдим по косвени данни единствено в самия диалог. Но дали те биха ни показали кой от двата диалога е пръв по време? В „Протагор" не се открива никаква алюзия за процеса на Сократ, докато „Горгий" упорито и съвсем неприкрито внушава за него. Пасажите срещу нечестните оратори, които не се ръководят от истината и не само не служат на правдата, но използват безскрупулно за своя изгода неправдата във всичките ѝ форми и с всичките ѝ цели и пасажите за Сократовата безпомощност пред такива хора в корумпираната политическа и съдебна атмосфера на Атина, която безпомощност ще го постави пред най-големи опасности, но Сок-

рат ще излезе победител със своята честност и безкомпромисност в служба на истината и правдата, като в този случай смъртта не е беда — тези пасажи със своя пророчески подтекст ни представят това, което ще видим изпълнено в процеса, към който пряко се отнасят, освен „Апологията" и „Евтифрон", „Критон" и „Федон". В изпълнения с нагъл цинизъм повик към насилие и несправедливост, който отправя преди всичко Сократовият съгражданин и опонент Каликъл в словословенето си на „силната личност", непознаваща задържане на собствените си желания пред никаква неправда, Платон съвсем открито представя опаката страна на софистиката, от една страна, и на атинската политическа действителност, докарала позорното осъждане на Сократ — от друга. На второ място, „Протагор" не загатва ни най-малко за Пелопонеската война, като действието се ситуира в мирна и благоденствуваща Атина, когато са живи и Перикъл, и неговите синове, които ще загинат още в началните години на войната. В „Горгий" действието се развива след Перикловата смърт (429 г.) в една страдаща и разочарована от своите управници Атина. Тези две ярко изтъкнати в диалога неща създават впечатлението, че „Протагор" предшествува „Горгий", но те само създават това впечатление, без да са доказателство. Не може да бъде, разбира се, доказателство и това, че „Протагор" е създаден, за да покаже предимствата на Сократовия метод, а пък в „Горгий" този метод е приложен, за да се докаже предимството на философията пред софистиката, защото едва ли Платон си е бил начертал такъв предварителен план кой проблем кога и в какъв ред да третира. Дори към въпроса за относителната хронология на двата диалога може да се пристъпи и от противоположната гледна точка — че най-напред Платон, под непосредственото впечатление на Сократовия процес и смърт, които станали причина да се сплашат много хора в Атина и сам Платон да я напусне за известно време, е написал произведенията, имащи по-пряко отношение към тези събития, в това число и „Горгий". И така, всичко, което можем да кажем, е, че и „Горгий" принадлежи заедно с близкия до него „Протагор" към зрелите произведения на първия, „Сократов" период на Платоновото творчество, когато още нямаме оформена Платоновата концепция за света на идеите. Но въпросът за относителната хронология на двете произведения все пак не е толкова важен.

Вторият въпрос е кога се ситуира действието на самия диалог. Аз вече казах, че Перикъл не е повече между живите, но ги е напуснал „наскоро" (503c). Датата на неговата смърт е известна — 429 г. Знае се, че Горгий идва в Атина като посланик на своя роден град през 427 г. и че това посланичество е направило силно впечатление. Следователно създава се впечатлението, че диалогът става именно по това време. Обаче ако това е така, изследователите изтъкват и редица неща, които се отнасят към по-късна дата: гласуването в народното събрание под председателството на Сократ, за което става дума в 473 e, е през 406 г., след битката при Аргенузите; македонският цар Архелай, за когото говори Пол в 470d — 471d, взема властта през 413 г.; най-после Еврипидовата трагедия „Антиопа", която се цитира или пък за нея се прави алюзия многократно, 484e и другаде, е представена през последните години на Пелопонеската война, която свършва през 404 г. Затова и много учени искат да поставят времето на диалога към

405 г. Но, както изтъква А. Кроазе, Платон често не обръща внимание на анахронизмите и затова дава пример с „Менексен“, където Сократ, който е умъртвен в 399 г., говори за падналите в т. нар. Коринтска война през 396 г. Така че най-добре е да свържем диалога с пребиваването на Горгий в Атина, към което е отнесена ретроспективно нездравата политическа и обществена атмосфера в Атина през по-нататъшните години на Пелопонеската война и особено времето след нея, когато сурово се преценява вътрешната и външната дейност на атинските държавници и грешките към атинските съюзници (519а: данъците от съюзниците в съюзната каса, която на име е обща, но в действителност използвана от Атина своеволно, включително за потискане и на самите съюзници).

Диалогът носи името на един от най-изтъкнатите софисти и учители по красноречие, Горгий, като по-късно е било добавено и второ заглавие „За реториката“, което в същност би трябвало, както казват сполучливо модерните учени, да бъде „Против реториката“. Аз вече няколко пъти споменах „софистика“, а не „реторика“, но трябва да се има пред вид, че именно софистите отдават голямо внимание на реториката като важен неин инструмент, особено софистите от школата на Горгий и неговите последователи — не напразно те са и първите, които се занимават и със строежа на речта, те са първите филолози. Защото за успеха в живота, за който според софистите са необходими редица специални знания, Горгий разчита на убеждението чрез ораторското изкуство. А особено в един демократичен полис като Атина красноречието е от първостепенно значение в цялостния обществен живот. Красноречието може да се използва за непочтени цели, и то по-специално за непочтените цели на „силната личност“ в една държава за потискане на останалите, и понеже мами хората, то е вредно. Нали и Аристофан беше представил в „Облаци“ и самия Сократ, че прави „слабата теза силна“ и така го беше причислил към това течение на софистите, срещу които именно Сократ се бори! Любима тема в софистиката е била силният по закона на природата да властвува над другите и да не се съобразява със закона на хората, който иска да му сложи окови. За този принцип на насилието, с който е свързано и красноречието, се говори и в нашия диалог подробно и срещу него въстава Сократ. Но, както казах, „Горгий“ е насочен пряко към красноречието като гибелно оръжие на вредната софистика.

Кои са лицата в диалога и преди всичко опонентите на Сократ. Философът и неговият приятел Хайрефонт пристигат в къщата на Каликъл, където са събрани много хора, пред които Горгий току-що е държал реч и те са възхитени от нея. Но от това общество не ни е представен никой друг — обратно на „Протагор“ — освен участниците в разговора. Хайрефонт, на когото е отредена твърде малка роля във въведението, е същият Хайрефонт, за когото Сократ говори в „Апологията“ (20е—21а, т. I, с. 41), негов приятел и последовател, който е бил от онези демократи, избягали заедно с Тразибул от Атина и повели борба срещу Тридесетте тирани и ги премахнали, 404—403 г. (вж. т. I, с. 419), но умира малко преди Сократовия процес. Има сведения за негови произведения, но от тях нищо не е запазено. Останалите три лица са софисти.

Пол от Акрагас (Агригент, в Сицилия) се предава от Секст

Емпирика, че бил ученик на „питагорееца Емпедокъл“ (за последния вж. бел. 46), но по-скоро трябва да го смятаме за ученик на Горгий (който именно е ученик на Емпедокъл), както четем в Суда и както го представя Платон в нашия диалог. От „Горгий“ научаваме, че Пол е бил един от теоретиците на реториката и излагал своите схващания по материята в трактата си, озаглавен „Тѐхне“ (за този термин вж. бел. 3). Пол е споменат и другаде от Платон — във „Федър“, 267c, — но тук Платон му е дал по-подробна характеристика като на почтен софист, далеч по-неопитен от своя учител Горгий; той е и още млад. Още в първия разговор между него и Хайрефонт се вижда стилът му на учител по реторика, именно използване на дълги и красиво обработени речи, без обаче да може да определи предмета на науката си. По-късно, в разговора със Сократ, застъпените от Пол тези и за същността на реториката, и за свързаните с това въпроси — за силата на реториката и изобщо за ролята на силата в обществения живот, за справедливост и несправедливост, за несправедливост и щастие и пр. — са опровергани от Сократ, но с това Платон не прави от него несимпатична фигура: отначало самоуверен и надменен, горд със своята опитност, той постепенно загубва терен, раздразва се, но накрая почтено прибира знамена пред аргументацията на Сократ.

Неговият учител има същите морални качества, но е съвършено друго нещо — Горгий е голяма фигура, която има уважението на Сократ. Той е тежък софист, опитен в занаята — по време на разговора той е 56-годишен (живял бил около 107 години, ок. 483—376 г.), — който може да произнася и дълги речи, по всички правила на изкуството — те не са илюстрирани от Платон с пример, но е подчертано възхищението на публиката от тях в самото начало на диалога, — но е опитен и да отговаря и най-кратко и в това отношение е равен на Сократ. От целия разговор между двамата личи, че не напразно се е ползвал със слава в гръцкия свят. И това не е случайно: „Сицилия е създала в Леонтини Горгий, към когото мислим да отнесем софистическото изкуство като към баща, казва Филострат в съчинението си „Биографии на софисти“ (I, 9, 1—2). Понеже ако бихме взели пред вид Есхил, че е дал много неща на трагедията — облекло, висок театрален подиум, типове герои, вестители на новини отвън и на това, което става зад сцената в къщи, и какво трябва да се върши на сцената и под сцената, това би бил Горгий между своите колеги. Той показал на софистите, че трябва да се влага жар, да се употребяват парадокси, да се произнасят изречения на един дъх и да се изразяват големи неща по възвишен начин, да се използват самостоятелни фрази, начини на пристъпване към темата, от които похвати речта става по-приятна и по-импозантна, а за украса и възвишеност употребявал и поетически думи.“ В такъв смисъл говори и Диодор (XII, 53, 1—5) във връзка с идването му в Атина: „По това време [427 г.] в Сицилия леонтинците, които са колонисти на халкидците и родствени на атиняните, били нападнати от сиракузанците. Притискани от войната и рискувайки да бъдат покорени поради надмощието на техните противници, изпратили пратеници в Атина с искането да им помогнат по възможност най-бързо и да спасят града им от опасност. Начело на пратеничеството бил ораторът Горгий, който далеч надминавал своите съвременници по спо-

собността си да говори. Той пръв именно изнамерил ораторските похвати и толкова надминал останалите в софистиката, че вземал от своите ученици хонорар от 100 мини [това е една огромна за времето си сума]. Когато пристигнал в Атина и бил заведен в народното събрание, той поискал сключването на съюз и удивил с необикновеността на речта си атиняните, които са интелигентни и обичат речите. Той пръв започнал да употребява богати реторични фигури, отличаващи се със своето майсторство: антитези, изречения с еднакви части, еднакви изречения, точно уравновесени, еднакво завършващи се клаузули и някои други подобни, които тогава били ценени поради необикновеността на стила, докато днес се смятат за нещо прекалено и често изглеждат смешни и поставени излишно. След като убедил атиняните да дадат военна помощ на леонтинците и предизвикал възхищението им с ораторското си изкуство, се върнал в Леонтини". От тези и от много други извори можем да си създадем добра представа, че неговата реч със своите ефекти трябвало да съперничи на поезията: поетически думи, метафори, нови думи и изрази, стилови фигури и музикални елементи — асонанси (съзвучия, непълно римуване), римуване, клаузули (ритми в края на изречението) — като заместници на метриката. Но за това, както и за начина на третиране на сюжетите, можем добре да съдим и от дошлите до нас „Възхвала на Елена" и „Паламед", наред с фрагментите от неговите „Питийска реч", „Олимпийска реч", „Надгробна реч". Но той, изглежда, не е писал ръководство по красноречие, каквото е имало от ученика му Пол. Големият ретор на IV в. Изократ (436—338 г.) е бил под прякото влияние на Горгий, когото посетил в Сицилия.

Що се отнася до неговите философски концепции, които били изложени в загубеното му съчинение „За природата или за небитието", според доста обширното обяснение на Секст Емпирик (фр. В 3, Diels) той поддържал три принципа: „първо, нищо не съществува; второ, ако нещо съществува, то е непознаваемо за човека; трето, ако дори е познаваемо, то не може да бъде изразено и обяснено на другиго". Изглежда, че Горгий е бил най-вече под влиянието на Емпедокъл и Зенон (вж. бел. 46). Сведенията за Горгий и остатъците от съчиненията му могат да се видят у H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 5 Aufl., II, 271—306.

Най-после Каликъл. Такъв софист и ретор не ни е познат и не ще съмнение, че е сборен образ, в който Платон е вложил отблъскващите черти на безскрупулния софист — нападателен, арогантен, за когото в политическия живот са оправдани всички средства, които могат да бъдат абсолютно противоположни на общоприетия морал, стига да служат за осъществяване на амбициите за власт. И ако лицето Каликъл е измислено, то Каликъл като явление е нещо съвсем реално в атинския обществен живот, осъден на деградация от политическите пороци на времето. Това дава възможност на Платон да отправи апел за справедливост изобщо в държавата. По-скоро така трябва да се гледа на диалога, а не като на остра инвектива срещу атинската демокрация. Защото, ако Сократ—Платон осъжда демократите Темистокъл и Перикъл, той нарежда до тях Милтиад и Кимон, които са аристократи, и показва като добър пример за справедлив държавник един привърженик на традицията, но не антидемократ — Аристид. Обикновеният човек е Сократ самият, но този обикновен човек става жертва на ко-

румпираните политици, които получават власт над него чрез ласкателство и измама.

Както в „Протагор" и тук композицията е сложна, с много повтаряния, връщания, изобилие на аргументи или по-скоро на примери за доказване на една теза и поради тази причина доста трудно се следи доказването на основната идея. И макар че диалогът е озаглавен „Горгий", този софист не взема участие в целия разговор — не по-малък дял има Каликъл — и затова името на този знаменит на времето си софист трябва да се схване по-скоро като употребено за символ на софистика и красноречие. Произведението може да се раздели приблизително на три части: дискусия между Сократ и Горгий за определяне на реториката, която се дефинира като инструмент за убеждаване, създаваще не знание, а вяра, която може да бъде и истинска, и лъжлива; дискусия между Сократ и Пол, в която се заключава, че реториката не е истинско изкуство, но опитност в ласкателство и създаване на доверие; най-после, дискусия между Сократ и Каликъл, в която се достига до осъждане на тези две неща, гибелни и в настоящия, и в задгробния живот и поради това човек трябва да култивира справедливостта. В началото има уводна част, а накрая Сократ представя обща картина с необходимите заключения за утвърждаване на своята теза. Ако тези части са формално очертани, така не е с третираните в тях проблеми, чието следене изисква напрегнато внимание.

От литературна гледна точка диалогът е едно от най-живописните произведения на Платон: интересен диалог, който ангажира вниманието, добре представени характери, на които прилягат представените от тях тези, облекчаващи напрежението и тежката материя интермедии, хумор, ирония, до сарказъм. Макар и упражняващи една и съща дисциплина, тримата ретори Горгий, Пол и Каликъл не са схематично повторение на един и същ представител на софистическото красноречие, но първите двама са олицетворение на неговото положително начало, макар и несъвместимо със схващанията на Сократ, а Каликъл — на неговата разрушителна сила за личност и общество. На тях е противопоставен Сократ с неумолимата си логика и неотстъпчивост пред истината — по-специално това се чувствува при разговора с Пол и Каликъл, особено с Каликъл, — с иронията си, съчетана с обичайната му учтивост, която е особено подчертана в разговора му с Горгий.

Най-после две думи за някои неща в превода. Аз запазих думата „реторика" като показваща по-ясно, отколкото нашето „красноречие", че се касае за изкуство със свои принципи. Запазих също така в повечето случаи думата „ретор", която на гръцки означава и учител по реторика, и оратор, именно с оглед да предам тази двойственост в ред случаи: „оратор" употребих там, където ясно се касае за практическо използване на реториката. Двете понятия, с които се борави постоянно, adikía и akolasía, противопоставени на díkē „справедливост", имат далеч по-голяма сила и диапазон от българските при първата дума „несправедливост, неправда" и при втората „своеволие": adikía означава всичко, което е противно на правото и справедливостта — от най-малката простъпка до най-тежкото престъпление, а akolasía е липса на задръжки — от обикновена невъздържаност до най-голяма безнравственост в постъпките, в противоположност на sophrosýnē „благоразумие, уме-

реност, трезвеност". Най-после, aiskhrós означава не само „грозен" във физически и морален смисъл, но и „позорен".

[1] *Херодик* от Леонтини (Леонтиум), който се споменава у Свида (в същност правилно „Суда", s. Gorgias). Различен от софиста Херодик от Селимбрия (на Мраморно море, дн. Селиврия), споменат от Платон, „Протагор", 316 d (том I, с. 360); срв. Аристотел, Rhet., B 23. 1400 b 19, Свида s. Hippokrates.

[2] От двама братя Аристофонт и *Полигнот* от о. Тасос, живели през V в., вторият получил извънредно голяма известност: прочути били неговите картини „Разрушаването на Троя" и „Слизането на Одисей в подземното царство" в Аполоновото светилище в Делфи, „Разрушаването на Троя" в Шарената колонада (Stoá poikílē) в Атина, „Ахил на о. Скирос" и „Навзикая" в Пинакотеката на Акропола в Атина и др. н.

[3] Tékhne „изкуство, занаят", вж. бел. 115 към „Кратил" в този том, empeiría „опит, опитност, сръчност", което не е още tékhnē, вж. 462 b—c. Думите на Пол за изкуствата и опитността са, както изглежда, парафраза на някакъв пасаж от съчиненията му — Стобей, Florileg., III, 88, го цитира под името на Пол, но A. Croiset (éd. Budé, с. 110, бел. 2) се пита дали Платон не имитира приповдигнатия стил на този софист.

[4] На гръцки rhḗtōr има две значения: оратор и учител по реторика, по красноречие, вж. предговора към диалога, в края му.

[5] Срв. „Илиада", VI, 211: „Гордея се, че съм от този род и тази кръв", XVI, 113: „Гордея се, че съм по род от храбър баща." По подражание на Омир се среща и у други автори.

[6] Arithmētikḗ и logistikḗ: за гърците „аритметика" е теория за числата, а „смятане", както се казваше едно време у нас (в основното училище се изучаваше „писане", „четене", „смятане" и пр.), е практическата аритметика — „логистика". Вж. и бел. 7.

[7] На български изглежда странно, че и математическите науки биха могли да бъдат поставени във връзка с „речта". Но Платон оперира с думата lógos, която е с много широк диапазон. Тази дума принадлежи към глагола légō, чието основно значение е „събирам, избирам", откъдето „смятам, броя" (срв. също на български остар. и диал. „чета=броя") и по-нататък „разказвам" и „говоря" (срв. на латински légō „чета" от същия корен). Така и lógos не означава само „реч, разказ, дума, слово, говорене и под.", но и това, което е в същност първичното — „смятане, разсъждение, съображение, обяснение", по-нататък „правило, принцип, закон" и пр. и пр., в противовес на „действителността", érgon „дело, работа".

[8] При редактирането на поправки и добавки към закони: „За останалото е същото като..., а за..." следва новото. (На гръцки обикновено се казва по обратния на българския начин: „останалото" предхожда „това, за което се говори".)

[9] Skólion: вид песен, изпълнявана при съпровод на лира по време на пиршества от различни участници, но не по ред, а разбъркано,

като първият държал миртово клонче, което подавал на друг, той пък на трети и т. н. Значението на прилагателното skoliós, от което иде името на песента, е „крив, извит“ и оттам други значения в лош смисъл, като „изкълчен, безчестен“ и пр., но защо песента е наречена така не е ясно. Има няколко обяснения: било че песента минавала в зиг-заг от сътрапезник на сътрапезник, като били прескачани лошите изпълнители — това изглежда най-вероятно, — било че леглата на пируващите били наредени в извита линия; по-късно извеждали названието от dýskolos „мъчен“, че песента била мъчна за изпълнение или пък че тя не била мъчна, ами пияните сътрапезници мъчно я изпълнявали и други такива несъстоятелни неща.

Цитираният от Платон сколион, който всъщност имал и четвърто пожелание за благополучие с другарите, се приписва било на Симонид — което е по-вероятно, — било на Епихарм. Платон прави алюзия на тази песен и другаде: „Менон“ 87d, „Евтидем“ 279 а, „Филеб“ 48 d.

10 *Зевксис* е същият Зевксип (първото е умалителна форма), който се споменава в „Протагор“, 318 b (том I, с. 362), прочут художник, съперник на Паразий (Плиний, Nat. hist., 35, 63), родом от Хераклея в Лукания (Ю. Италия), майстор на колорита. Според един античен анекдот птиците идвали да кълват нарисуваното от него грозде. За град Атина той бил създал „Розовокрилия Ерос“, споменат у Аристофан, „Ахарняни“ 991 (представена в 425 г.).

11 В гръцкия текст е употребена формата (inf. perfecti) memathēkénai „човек да е научил“, т. е. „да знае“, както и по-долу pepisteukénai „човек да е повярвал“, т. е. „да вярва“: процесът на „узнаването“ и на „повярването“ вече е завършил и „знанието“ и „вярата“ са придобити и налице.

12 Срв. същия въпрос, отправен от Сократ към Протагор в „Протагор“, 318а.

13 Пирейските пристанища — Мунихия, Кантар (или Голямото пристанище) и Зея — били уредени и Пирея укрепена по време на архонтата на Темистокъл, 493—492 г. (за него вж. бел. 58). След разрушаването на Атина от Ксеркс през Гръко-персийските войни (480 г.) крепостните ѝ стени били възстановени бързо по настояването пак на Темистокъл. „Дългите стени“ (7 км), които свързвали Атина с пристанищата на Пирея, били построени между 461 и 456 г., и в 455 г. по съвета на Перикъл била построена паралелно на тях една трета стена до пристанището ѝ Фалерон, като по този начин се ограждало едно много по-голямо пространство. Вж. плана у Франсоа Шаму, „Гръцката цивилизация“, С., 1979, с. 151. Изразът на Платон: „стената през средата“ не трябва да се схваща, че тя е била между двете други, както пише A. Croiset (éd. Budé), с. 121, заб. 1 към „Горгий“.

14 *Панкратион* — комбинация от бокс и борба.

15 Заградените в четвъртити скоби четири реплики се смятат от A. Croiset (éd. Budé) за интерполирани: „Възможно е във втората група реплики единствено подлогът (ho ge díkaios„справедливият (човек)“) да е интерполиран; но първата група затруднява и затъмнява разсъждението, заключавайки преждевременно върху „човека, който знае реторика“.

16 456 d—e.

17 Пол е много раздразнен и затова и фразата му е развълнувана.

Неверсиран в Сократовата „диалектика“ и доверил се наивно на методите на софистическата реторика и глупаво самоуверен, той става лесна плячка на Сократ, както става и по-горе в разговора си с Хайрефонт, 448 а—е.

18 **Пол написал трактат по реторика, озаглавен Tékhnē, където изглежда е излагал това, което се резюмира тук в 448 с, именно че опитността лежи в основата на изкуството. За Пол и негови характерни черти става дума във „Федър“, 267 с.**

19 Игра на думи: собственото име Pōlos означава „жребец“. Срв. за същото Аристотел, Rhet. В 23. 1400 b 19 (= Diels, Vorsokratiker, II, 320. 6—7).

20 За *Анаксагор* вж. бел. 7 към „Апология“, том I, с. 423 и сл.

21 Клетва без сакрално значение, приписвана на благочестивия митически герой Радамант (за него вж. 524а,е, и бел. 92 и 95), за да не се призовавали боговете за щяло и нещяло (срв. библейското „не произнасяй божието име напразно“).

22 *Архелай* управлявал между 413 и 399 г. пр. н. е. Организирал военната сила на Македония, като обучил войската и построил крепости и пътища. Бил елинофил, поддържал приятелски връзки с Атина и канел в двора си поети, музиканти и художници — при него отишъл и Еврипид, където и умрял (406 г.), както и Агатон, за когото вж. уводните думи към „Пирът“. Той не бил законен син на Пердика II и си осигурил трона с редица престъпления.

23 Така гърците наричат персийския цар.

24 *Никий* (470—413 г.) е атински държавен мъж и военачалник, богат, но водач на умереното крило в демократическата партия. По време на Пелопонеската война играе важна роля в сключването на примирието (423 г.) и мира (421 г.) със Спарта, наречен на негово име („Никиев мир“). Един от главните военачалници в Сицилийската експедиция (413 г.), при чиято катастрофа загива. Триножниците, за които става дума тук, са били посветени по случай победите му като хорег в театралните състезания.

25 *Аристократ* е бил един от олигархите в Атина, участвувал в антидемократическия преврат в 411 г., през Пелопонеската война, и наказан със смърт заедно с другите стратези след морското поражение при Аргенузите (том I, с. 424, бел. 13 към „Апология“). За триножника вж. тук бел. 24 (края ѝ).

26 Вж. 469 а—с.

27 Да го горят жив.

28 За Съвета и пританите вж. том I, с. 424, бел. 12 към „Апология“.

29 *Алкивиад* (450—404 г.), даровит, образован, енергичен, но безскрупулен държавен мъж и военачалник, израсъл в семейството на Перикъл и станал близък на Сократ, в кръга младежи от богат или аристократичен род. Играл голяма роля в демократическата партия, където по-късно станал водач на екстремистите, но за него атинската демокрация била „общопризнатата глупост“. Застанал начело на сицилийската експедиция (415 г.), той бил компрометиран в инсценирания от неговите противници процес за изпочупването на статуите на Хермес и за профаниране на Елевзинските мистерии и трябвало да бяга от Сицилия, като намерил убежище при противниците на отечеството си — спартанците, на които станал ценен съветник. По-късно загубва доверието на спартанците, бяга при персите и отново става началник на атинската флота и печели ре-

дица сражения, връща се в Атина, но поради някои военни неуспехи става отново жертва на интриги и е принуден пак да бяга на Хелеспонта (Дарданелите), където по искането на Спарта бил убит от персийския сатрап Фарнабаз. Един от участниците в „Пиръг" и събеседник на Сократ в диалога „Алкивиад", вж. уводните бележки (т. I, с. 446 сл.).

30 По-горе 459 с и сл.

31 По-горе 461 b—с.

32 Една от любимите теми на софистите е било противопоставянето между *закон* и *природа* за доказване на различни тези. За добра илюстрация може да послужи пасажът в „Протагор", 337 c—d (том I, с. 385), където софистът Продик засяга мимоходом тази теза. Тук Каликъл я приписва на Сократ, което му дава възможност да развие схващането си.

33 Срв. 474 и сл. Понеже Пол се е съгласил — съгласно закона (т. е. тук: обичая), — че причиняването на неправда е *по-грозно*, отколкото понасянето ѝ, Каликъл упреква Сократ, че го е накарал да признае, че ако това е *по-грозно*, то непременно е и *по-вредно* и *по-лошо*. Според Каликъл второто твърдение е точно само във връзка с природата. (A. Croiset)

34 Походът на Ксеркс срещу Гърция в 480 г. (втората Гръко-персийска война). Баща му Дарий, преди да нападне Гърция в 490 г. (първата Гръко-персийска война), се насочва към завладяването на южните тракийски области и към пресичане стремежа на скитите да слязат на юг. Това започва със скитския поход през (приблизително) 418 г.

35 *Пиндар* (522—442 г.), родом от гр. Тива (в Беотия — Средна Гърция), може би най-прочутият хорически поет на древността. Славата му почива главно на четирите сбирки от оди в чест на победители в четирите общогръцки състезания — Олимпийски, Питийски (в Делфи), Истмийски (в Коринт) и Немейски.

36 Еврипид в трагедията „Антиопа", известна ни само от многобройни фрагменти (A. Nauck, Tiagicorum Graecorum fragmenta, Lpz. 1926, фр. 410—426). Сюжетът е бил взет от мита за двамата ѝ сина, Зет, човек на практическото действие, и Амфион, поет, под звуците на чиято лира (дар от Хермес) крепостните стени на Тива сами се издигали (един втор Орфей в магията на музиката).

37 Парафраза на Омировия стих, „Илиада" IX, ст. 441.

38 Целият този пасаж е алюзия за процеса на Сократ.

39 До края на речта си Каликъл парафразира пасажи от „Антиопа", нагласяйки ги с оглед на Сократ, напр. вместо „престани с мелодиите" казва „престани да опровергаваш". Въпреки че не предават точно Еврипидовия текст, ние ги заградихме в кавички.

40 Употребена е думата sophía „знание", което лежи в основата на philosophía. За значението на sophós и sophía, вж. том I с. 421 и сл., бел. 1 към „Апология", и с. 462, бел. 16 към „Протагор".

41 *Тисандър* от атинския дем Афидна (за „дем" вж. том I, с. 424, бел. 15 към „Апология") е непознат от другаде. *Андрон*, син на Андротион, от атинския дем Гаргет се среща между участниците в диалога „Протагор", 315 с (том I, с. 358). За *Навзикид* от атинския дем Холарги не се знае нищо положително. Предполагат, че може би е същото лице, което се споменава у Ксенофонт, „Възпоменания за Сократ", II, 7, 6, като богат човек.

42 Вж. по-горе 484 b.

[43] Гръцките думи са: kréittōn „по-силен", етимологически свързано с krátos физическа „сила", откъдето „победа, власт", обаче като компаратив на agathós „добър" (във всякакъв смисъл) означава и „по-добър", в смисъл на притежаващ нещо в повече, надминаващ с нещо; beltíōn „по-добър" (с доста несигурна етимология) служи също като компаратив на agathós, но този път предимно не във физически смисъл като kréittōn или ameínōn, но в морален смисъл; ameínōn, което също служи като компаратив на agathós, има смисъла на „с по-големи качества", но ако се отнася до лице, означава „по-силен, по-здрав, по-як, по-храбър" — ние го преведохме общо „по-годен" като противовес на phaulóteros „незначителен, слаб, лесен" и оттам вече в отрицателен смисъл „посредствен, дребнав" и засилено „лош, безчестен" и пр.; iskhyrós е към iskhýs телесна „сила". Синонимиката на тези (и на още няколко от същия семантичен кръг) думи не може винаги да се предаде точно при превода. Често значението им се определя от противопоставените им думи с обратно значение.

[44] 483 а—с.

[45] Цитат от „Polyidos", фр. 639. Същата идея във „Phrixos", фр. 830. Според Лосев (руското издание, том I, с. 318, бел. 46 към това място) „тук е възможно да има отзвук от прочутите противоположности у Хераклит, които представляват известно диалектическо единство: Хераклит нарича раждането смърт (22 B 21, Diels, I). По-нататък четем: „когато човек загаси зрението си нощем, запалва си светлина, а жив ли е, като спи докосва мъртвия, буден докосва спящия" (22 B 26, Diels, I). Във фр. 62 Хераклит твърди: „Безсмъртните са смъртни, смъртните са безсмъртни; животът на едните е смъртта на другите, смъртта на едните е животът на другите". Всички материални елементи също така живеят взаимно смъртта си: „Огънят живее смъртта на земята и въздухът живее смъртта на огъня, водата живее смъртта на въздуха, земята живее смъртта на водата (фр. 76)".

[46] Определението за тялото като гроб на душата, sõma-sẽma, се среща споменато и другаде у Платон като орфико-питагорейско. Във връзка с етимологията на sõma „тяло" в диалога „Кратил", 400 с, Платон казва, че в учението на орфиците душата изтърпява наказание в тялото и че то ѝ е като някакъв затвор. Според орфическото учение на човека тегне един „първичен грях", свързан с разкъсването и изяждането на Дионис от титаните (но сърцето му било спасено от богиня Атина и чрез него от Зевс и Семела се родил един нов Дионис). Заради това престъпление Зевс със светкавицата си превърнал титаните в пепел, от която бил създаден човекът. Поради това той съдържа в себе си нещо божествено, което идва от Дионисовата природа, погълната от титаните, и нещо лошо от престъпната природа на самите титани. Оттук следва, че божествената част на човека е душата, а лошата — тялото. Това схващане е свързано и с метапсихозата: прераждането на душата в различни животни за изкупване на собствените си грехове, докато най-после очистена се слее с първичния божествен принцип. Оттам и забраната у орфиците да ядат месо, тъй като в животните се крие човешка душа, изкупваща греховете си. Но метапсихоза-

та е присъща и на питагорейството, което има тясна връзка с орфизма и може би орфиците са я заели от него. Трябва да се има пред вид, че много често не могат да се разграничат първичните орфически елементи от питагорейските и затова говорим за орфико-питагорейски схващания. Неназованият в нашия пасаж „учен мъж" е най-вероятно питагореецът Филолай от гр. Кротон в Южна Италия, с когото Платон влязъл във връзка при пътуването си до Сицилия и Южна Италия. Съчинението му, вероятно единственото, което написал, Платон купил чрез Дион (за него вж. предговора към том I, с. 23—24), както съобщава Диоген Лаерций, VIII, 84. За Филолай се споменава и в Платоновия „Федон", 61 е. Античните сведения за живота и учението му могат да се видят в оригинал у H. Diels, I, с. 398—419. Идеята sōma-sēma се намира във фр. В 14 (според Климент Александрийски): „Заслужава да се спомене и твърдението на Филолай. Този питагореец казва следното: 'А и древните познавачи на божествените въпроси и гадатели свидетелствуват, че поради някакви наказания душата е впрегната заедно с тялото в едно и като в гроб е погребана в него'." Тук можем да добавим и сведението на Атеней, IV, 157 с (приведено от Diels, I, към фр. 14) за един друг питагореец: „Питагореецът Евкситей... казвал, че за наказание душите на всички са свързани с тялото и с тукашния живот и че бог е определил, че ако не останат в тях, докато доброволно не ги освободи, ще налетят на повече и по-големи мъки". Според схолиаста към нашия пасаж в „Горгий" може би това е Емпедокъл. Трябва обаче да отбележим, че във фрагментите на този философ не се среща нищо подобно. Това разбира се, не е аргумент срещу казаното сведение, но то не може да бъде и потвърдено. Известни положителни податки се виждат в сведението на Плутарх (фр. В 148—150, Diels, II, с. 370, срв. бел. 46 на А. Ф. Лосев към „Горгий"), че „тялото, което обгръща душата, [Емпедокъл] наричал „земя, която покрива целия човек" (amphibrótē khthón, имитиращ Омировия израз „щит, който покрива цял човек").

Емпедокъл живее прибл. между 493 и 433 г. и е родом от Акрагас (Агригент) в Сицилия. Дейността му е многостранна: философ, изследовател, поет, оратор, държавник, „чудотворец", лечител и претендирал за божествени почести. Традицията го свързва с питагорейците и дори се предава, че бил ученик на самия Питагор, а Теофраст го нарича последовател и подражател на Парменид. Макар и от аристократичен род, бил привърженик на демокрацията в Акрагас (след 472 г.), отхвърлил едно предложение да стане цар и по-късно бил осъден на изгнание и отишъл в Пелопонес, като на Олимпийските състезания рецитирал от своето произведение в стихове „Очищения". От това произведение, както и от другата му философска поема „За природата", са запазени сравнително много фрагменти; съобщава се и за други поетически творби, които ни са известни само по заглавия (напр. за похода на Ксеркс срещу Гърция, 480 г., трагедии, химни). Съобщава се, че Горгий му бил ученик, а у Аристотел четем, че „Емпедокъл изнамерил реториката". Противно на Парменид, неговата философия има за основен принцип плурализма. Приемайки твърдението на елеатите (главни представители, след Ксенофан, са именно Парменид и Зенон), че реалното битие е вечно, Емпедокъл отрича неговото единство и непо-

движност (тук той е близък до Хераклит), като в основата на материята лежат четири елемента („корени“, rhizōmata, вж. бел. 148 към „Кратил“): огън, въздух, вода и земя (Емпедокъл им дава митологически имена, съответно: Зевс, Аидонéй, Нéстис, Хера; но у други автори съответствията са по-други, напр. въздухът е Хера, а земята е Аедоней), които се свързват и разделят от обичта (philía) и враждата (néikos). Всички антични сведения за него у H. Diels, I, с. 276—375.

[47] Касае се или за Емпедокъл или по-скоро за Филолай; за тях вж. тук бел. 46.

[48] Употребена е думата kharadriós, птица „дъждосвирец“, прочута по своята лакомия и ненаситност.

[49] 491 b.

[50] От атинския дем Ахарна; за „дем“ вж. том I, с. 424, бел. 15 към „Апология“.

[51] *Големите мистерии* са тези в Елевзина, малко градче наблизо до Атина със светилище на Деметра, дъщеря ѝ Персефона (Кора) и Хадес—Плутон, а *Малките мистерии* са били празнувани в самата Атина и посвещаването в тях е било условие за посвещаване и в Елевзинските. С това сравнение Сократ иронизира Каликъл, че се заема с големи обобщения преди да е изследвал малките въпроси. Каликъл се дразни от тези Сократови примери, взети от ежедневието.

[52] По-горе 468 b.

[53] По-горе 462 b—e, 477 e — 478 c.

[54] Платон ограничава: „в състоянията“, понеже признава значението на китаристиката във възпитанието на младежта, в противовес на авлетиката (свиренето на флейта), което осъжда като изнежващо „Държавата“, III, 399). — „Авлетика“, „китаристика“ са субстантивирани прилагателни, при които е отпаднало съществителното tékhnē „занаят, изкуство“ (за тази дума вж. бел. 115 към „Кратил“), но тъй като тук Платон застъпва друго схващане за тях, и ние избегнахме при превода „флейтистко изкуство“ и пр.

[55] Тържествена песен в чест на Дионис, изпълнявана с танц от хор. В Атина по време на Дионисовите празници дитирамбичните поети излизали също на състезание. В развитието си дитирамбът не е бил вече така тясно свързан в сюжетно отношение с Дионис или дори с Дионисовата атмосфера. Дори през първата половина на V век изглежда, че музиката е добила предимство пред текста и тази промяна е свързана с имената на Кинезий, Филоксен и Тимотей.

[56] Сократ развива своето отрицателно отношение към епоса и трагедията и каква трябва да бъде поезията в идеалната държава в „Държавата“, X, 595a — 608d.

[58] Прочутите атински държавни мъже, които направили от Атина най-силната гръцка държава на V в. Тяхната дейност хронологически се подрежда така:

Милтиад (II или Младият, ок. 550—489 г.) заздравява властта на Атина в Тракийския Херсонес (Галиполския п-в) между 528 и 493, когато избягал при персите. В 490 г., през първата Гръко-персийска война, той играел главната роля за спечелване на сражението при Маратон срещу персите. Той започнал морска експанзия, предприел експедиция срещу о. Парос, който не можал да за-

владее (489 г.) и затова бил обвинен от Перикловия баща Ксантип, че измамил народа. Осъден бил да плати огромната сума от 50 таланта (която била платена по-късно от сина му Кимон) и наскоро след това починал от рана, получена на о. Парос. *Темистокъл* (ок. 528—462 г.) е истинският създател на Атинската флота, върху която по-нататък ще почива морското могъщество на Атина, и главният организатор за поражението на персите в морската битка в тесния проток при о. Саламин в 480 г. (втората Гръко-персийска война). При политическите борби той трябва да отстъпи на партията на Кимон, който бил за приятелство със Спарта и засилване на войната срещу Персия, и затова Темистокъл бил остракизиран (вж. бел. 82) през 470 г. и отишъл в Аргос. След неуспешен опит да предизвика бунтове в Пелопонес срещу Спарта, той бил обвинен от нея пред атиняните, че заедно със спартанския цар Павзаний заговорничи с Персия срещу Гърция. Спартанците убили Павзаний, а атиняните осъдили Темистокъл задочно на смърт, 468 г. Избягал в Персия, Темистокъл бил назначен за сатрап на гр. Магнезия на р. Меандър и два други града. Умрял в 462 г. След поражението на персите при Платея в 479 г. войната с персите не спира и през този период главна роля играе *Кимон* (Младият, ок. 512—449 г.), син на споменатия тук Милтиад от брака му с една тракийска принцеса, Хегесипила (дъщеря на тракийския цар Олор). Той осигурява за Атина беломорската област, особено важна за нея в икономическо отношение; дотолкова, че след изгонването на персите от гр. Ейон и присъединяването на о. Тасос към Атина получил почести по-големи, отколкото баща му след Маратон и Темистокъл след Саламин. В политическата борба обаче между аристократи (какъвто бил той) и демократи, след завръщането си бил обвинен в злоупотреби, но оправдан. Но влиянието му почнало да намалява. Той убедил атиняните да подпомогнат Спарта срещу въстаналите илоти, но спартанците го заподозрели в комплот с илотите и атинският контингент хоплити, воден от него, бил отпратен обратно (462 г.). При тези обстоятелства Ефиалт и Перикъл лишават старото аристократическо учреждение Ареопаг от политическите му права и Кимон бил остракизиран в 461 г. Той не можал да възстанови повече влиянието си. Загива по време на експедицията да върне Кипър на Атина, 449 г. Не е безинтересно да се каже, че от този брак с Олоровата дъщеря в семейството се явява потомък с името Олор, който е баща на най-големия историк на древността Тукидид. Милтиадовци са притежавали имоти и златни мини в Беломорска Тракия.

През времето на *Перикъл* (ок. 495—429 г.) е най-големият икономически и културен разцвет на Атина. Няколко години след обявяването на Пелопонеската война (432 г.) той умира от избухналата в града чума, 429 г. Вж. бел. 78.

59 Срв. 450 c, 452 a—b.

60 В гръцкия начин на изказване има съответствие между „наказвам, наказване“ kolázō и „своеволие, необузданост“, т. е. липса на наказание, „безнаказаност“ akolasía.

61 *Епихарм* е главен представител на сицилийската комедия през V в. пр. н. е.

62 485 e — 486 a, но срв. целия пасаж, към който принадлежи, 484 c — 486 a, където Каликъл напада занимаването с философията. Вж. и бел. 36.

63 Изразът напомня формула от декретите, с които се отдава почит на „благодетел на атинския народ".
64 От петте части на добродетелта, които са изредени в „Протагор", 330b (том I, с. 375), тук не е споменато „знание" sophía (но дали в „разумност" sophrosýnē не се включва в случая от Платон и то?): „знание, справедливост, мъжество, разумност, благочестие".
65 В бел. 62 към това място (том I, с. 569 на руското издание) А. Ф. Лосев коментира: „Мъдреците, за които се говори тук (и подолу, 508 а), схолиастът към Платон смята за питагорейци и „особено Емпедокъл, който казва, че Любовта обединява сфайрос [кълбовидния космос] и го прави едно цяло". Действително у Емпедокъл Приятелството или Обичта (или също Афродита) е найважният космологически принцип, противопоставян на Враждата. „Емпедокъл причислява към началата и Приятелството, подразбирайки под това някаква съединителна сила [любов, agápē, Г. М.]" (фр. В 17, Diels [том I, с. 315]). Според Емпедокъл „Враждата и Любовта без всякакъв ред господстват над хората, рибите, животните и птиците" (фр. В 20, Diels). Точно така и всички стихии: „и слънцето, и земята, и небето, и морето, свързани с всички свои части, ... направени подобни от Афродита и свързани във взаимна любов" (фр. В 22). Сфайросът се мисли като „безпределен, кълбовиден, в окръжаващата самота на земите" (фр. В 28), понеже всичко е съединено от Обичта, той не е нищо друго, а именно царство на Обичта (фр. В 27). Мъдрецът, който е нарекъл света „космос", т. е. „ред, порядък", е Питагор. За него известният доксограф Аеций съобщава: „Питагор пръв нарекъл обхвата на цялото „космос" според реда (táxis) в него" (14, фр. 21, том I, с. 105, Diels). — У елеатите също съществува „световен ред", благодарение на който битието „не може нито да се раздели напълно, нито да се съедини" (Парменид, фр. 4 [=2], Diels [том I, с. 232]). За космос в смисъл на „свят" говори и Демокрит: „За учения човек цялата земя е достъпна. Понеже целият свят е отечество на добрата земя" (фр. В 247, Diels [том I, с. 194])". За Емпедокъл вж. и по-горе бел. 46.
66 Според схолиаста „това е справедливостта". Такова равенство Платон нарича „присъда (krísis) на Зевс" („Закони", VI, 757b). Там се прави разлика между равенството на „мерките, теглата, числата", т. е. чисто аритметическото, и „истинското, най-доброто равенство..., понеже то е присъда на Зевс", т. е. геометрическото равенство. (А. Ф. Лосев, бел. 63, том I, с. 569 на руското издание.)
67 481 b, 482 c—d.
68 461 b.
69 486 c.
70 Поговорка, която се среща още у Омир, „Одисея" XVII, ст. 218, и у самия Платон, „Лизис", 214 a—b, и „Пирът", 395 b, обаче това е също и философски принцип у Емпедокъл (вж. по-горе бел. 46) и у атомистите. Вж. по-подробно в руското издание, том I, с. 569 сл., бел. 64 (А. Ф. Лосев).
71 *Оболът* е най-малката монетна единица.
72 *Евксински Понт* е Черно море.
73 Парафразиран израз на Андромаха при раздялата ѝ с Хектор, „Илиада" VI, ст. 488. Но както отбелязва A. Croiset (éd. Budé, с. 204, бел. 1), Сократ казва това не без ирония към Каликъл, предста-

вяйки го като урок по мъдрост от страна на жените, т. е. от по-долни създания според гръцките схващания.

74 Характерът на мястото ни кара да предпочетем превода на daimónios в първичното му значение, а не като десемантизирано обръщение. За значението вж. бел. 119 към „Кратил".

75 Вярвало се, че в такива случаи магьосниците са могли да ослепеят и парализират в краката. Тесалия именно е минавала открай време за страна на магьосници и това Апулей го е вплел много умело в интригата на романа си „Златното магаре" в „Антични романи", С., 1975.

76 Подхваща се играта на думи в 481 d.

77 500 а—е.

78 Става дума за заплащане на заседателни пари на съдиите (Аристотел, „Атинската държавна уредба", XII, 3—5) и, както изглежда, и за заседателните на членовете на Съвета и за дневните на войниците. С тези мерки на Перикъл се смята, че атинската демокрация още повече укрепнала, но те се зловидели на аристократическите и олигархическите среди. Ето какво казва Плутарх по този повод в биографията на Перикъл, гл. 9: „Понеже Тукидид (II, 55) описва Перикловото управление като аристократическо до известна степен — „на думи демокрация, но на дело управление на първия мъж", — а мнозина други автори казват, че народът за пръв път бил лошо приучван да се стреми към клерухии [това са земи на атински колонисти в подчинени или съюзни на Атина територии], към пари за заплащане входа в театъра и към други заплати, и поради тези политически мерки от трезв и работлив станал разточителен и своеволен, нека разгледаме чрез самите факти причината за тази промяна. В началото, както бе казано, искайки да съперничи на Кимон по слава, Перикъл се стараел да спечели народа. Народът отслабвал откъм богатство и средства, чрез които той поддържал бедните, давайки на нуждаещите се атиняни ежедневен обяд и на по-старите дреха, премахвайки оградите между местностите, за да събират желаещите плодове, тях Перикъл, привличайки ги с демагогски похвати, ги насочил към раздаване на обществени средства, по съветите на Дамонид от дема Оа, както съобщава Аристотел (фр. 365). Като подкупил бързо народа със зрелищни пари, със заседателни в съдилищата и с други възнаграждения и помощи, започнал да си служи с него срещу Ареопага, в който той не участвувал, понеже не е бил избиран нито за архонт, нито за тесмотет, нито за архонт-цар, нито за полемарх". Както се вижда от цитирания пасаж, това мнение е съществувало още по времето на Сократ и Платон и Плутарховите твърдения почиват именно на извори от това време.

79 Това са спартофилите. За „разкъсаните уши" и другите подражания на лакедемонците от страна на лаконофилската (спартофилската) младеж в Атина вж. „Протагор", 342 b—c (том I, с. 390 и сл.).

80 Става дума за процесите, скроени срещу приятели на Перикъл и срещу него самия от политическите му противници: срещу Анаксагор за безбожие, най-вероятно 450 г., а не 432 г. както се предава (за него вж. бел. 51 към „Кратил" и бел. 7 към „Апология", том I, с. 423); срещу скулптора Фидий, главния ръководител на строежите и скулптурните украси на Акропола (447—432 г.), обвинен несправедливо в кражби; срещу жената на Перикъл Аспазия за

безбожие и неморални деяния; най-после срещу самия Перикъл, когото свалили от стратегството и осъдили на парична глоба, разсърдени от военните неуспехи в началото на Пелопонеската война (430 г.); наскоро след това се разкаяли и го избрали отново за стратег (вероятно пролетта на 429 г.), но шест месеца по-късно починал от опустошителната чума в Атина.

[81] Срв. „Одисея“ VI, ст. 119—121, VIII, ст. 575 и пр., където се изказва подобна мисъл.

[82] *Остракизмът* е осъждане на изгнание за десет години по политически причини без това да е довеждало до загубване на граждански и политически права и конфискуване на имоти. Предава се, че е бил въведен от Клистен за предпазване на демокрацията от влиятелни лица, които са заподозрени, че могат да установят тирания, както направил преди това Пизистрат. За пръв път е бил приложен през 487—485 г. срещу роднини и приближени на Пизистрат, обаче след това станал оръжие за надмощие в политическата борба и негови жертви били Ксантип (бащата на Перикъл), Аристид, Темистокъл, Кимон и Тукидид (син на Мелезий; не историкът), като след това е бил използван едва в 417 г. срещу един дребен демагог Хипербол, което е било и последното му прилагане.

[83] За съдбата на тези хора вж. бел. 58.

[84] Вж. 513 d.

[85] 465 c.

[86] Подема се проблемът за двата начина на живот 500 c.

[87] Тълкува се, че робите от областта Мизия в Мала Азия са били особено лоши и в този смисъл е употребен и изразът в „Теетет“ 209 b. Касае се вероятно за поговорка, чийто произход не е ясен, но тук смисълът е: слуга-не слуга, няма какво да се прави.

[88] Тук ясно личи още пресният спомен за Сократовия процес (399 г.), умело вмъкнат в канавата на дискутирания въпрос. През този период на творчеството си Платон не може да се отърве от мисълта за несправедливото му осъждане и при всеки удобен случай го загатва по един или друг начин. Да не говорим, разбира се, за диалози като „Критон“ или „Федон“.

[89] Идея, която ще се развие в „Държавата“: само истинският философ може да възпитава народа и да управлява справедливо държавата. В идеалната държава философите получават за това специална подготовка (кн. VI, 498 c — 504 e).

[90] Платон тук употребява същия израз, както в „Апологията“ 24 b, за обвинението на Мелет към Сократ: „разваля младежите“. Тук ние преведохме с „поврежда“, понеже мястото го изисква, но в гръцкия текст глаголът е същият (diaphthéirei).

[91] Срв. „Апологията“, напр. 17 c (том I, с. 37): „Ето, мъже атиняни, много ви моля за следното и силно го искам: ако ме чуете да се защищавам със същите думи, с които обикновено говоря и на пазаря при сергиите, където мнозина от вас са ме чували, и другаде, не се чудете и не викайте неодобрително“, или 30 c (пак там, с. 52): „Не викайте неодобрително, мъже атиняни, а съблюдавайте, което ви помолих — да не викате, каквото и да кажа, но да слушате“.

[92] Във връзка с разказвания тук мит трябва да се отбележи, че Платон не на едно място се занимава със съдбата на душата в смъртта. По този въпрос А. Ф. Лосев прави следния подробен коментар към нашето място (бел. 82, том I, с. 572—576 на руското

издание): „Във „Федон“ (107 с — 114 с) се рисува подробно пътят на душата към Хадес, както и „истинското небе, истинската светлина и истинската земя“ на другия свят, където всичко е прекрасно, всичко е пълно със светлина и сияние. Заедно с това подробно е представена топографията на Тартара и на подземните реки. Тези, „които благодарение на философията са се очистили напълно, живеят нататък съвършено безтелесно и в още по-прекрасни обиталища“ (114 с). Във „Федър“ (245 с — 249 d) се представя образът на вселенската безсмъртна душа, „вечно движеща се безсмъртна“. Всяка отделна душа прилича на „... колесничар и на крилат впряг от два коня, сили естествено свързани помежду си.“ (246 а). Зевс и войнството на боговете и демоните се носят по небето на крилати колесници, а зад тях заедно се стремят да попаднат в заднебесната висота душите на смъртните, но тях ги теглят надолу всичките им земни несъвършенства. Тук именно, във „Федър“, е прокарано орфико-питагорейското учение за преселението на душите. В „Държавата“ (X, 614 а — 621 b) някакъв памфилец на име Ер разказва за странстването на своята душа в царството на мъртвите, за съда над тях и за жребия, който избира душите, за да се възродят отново на земята. Там се намира знаменитото описание на небесните сфери с пеещите сирени и световното въртене между колената на Ананке, богинята на Необходимостта.

За изворите на Платоновото описание на задгробния свят найнапред трябва да се посочи Омир („Одисея“, XI): Одисей се спуска в царството на мъртвите, разговаря със сенките, които са вкусили прясна кръв и са възвърнали съзнанието си (ст. 145—234). Освен разговорите с душите на Агамемнон, Ахил и Аякс, които са запазили всички свои земни страсти и скърби, Одисей наблюдава как Минос, синът на Зевс, със златен жезъл съди мъртвите, а те, „кой седейки, кой стоейки“, чакат своя ред (ст. 568—571). Накрая Одисей вижда наказанията на престъпниците Титий, Тантал и Сизиф (с. 576—600). Два последни момента са най-вече интересни, тъй като тук се чувства вече орфическата представа за справедливото възмездие на душата заради нейните земни простъпки. U. Wilamowitz-Möllendorff (Homerische Untersuchungen. Berlin, 1884), който още през миналия век определя указаното място като орфическа интерполация, по-късно, през 30-те години на XX век, категорично се отказва от тази мисъл в книгата си „Вярата на гърците“ (Der Glaube der Hellenen, 3 Aufl., Basel, 1959, с. 198). Във всеки случай XI песен на „Одисеята“ е толкова сложна, че в представата на Омир за душата могат да се открият шест културноисторически напластявания (вж. А. Ф. Лосев. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 23—25).

Но дори да не се смятат за орфическа прибавка тези Омирови престъпници и съдът над тях, то у Пиндар, този най-чист орфик, могат да се намерят истинските извори на Платоновите представи за задгробния свят. В „Олимпийските оди“ (II ода) се рисува стройна концепция (ст. 54—88) на задгробната съдба на душите. Извършените на земята престъпления се наказват под земята, а достойните хора живеят „безсълзно“, „радвайки се“ „сред почтените богове“. Тези, които са претърпявали три пъти превъплъщения в двата свята, завършват пътя си на Островите на блажените, където сияят златни цветя, с които се увенчават праведниците след

съда на Радамант. Сред тези праведни души се намират Пелей (бащата на Ахил), героите Кадъм и Ахил. По такъв начин ние намираме у Пиндар идеята за възмездието след смъртта, Островите на блажените, съда на Радамант и кръговрата на душите. Поетът забелязва, че „стрелите в неговия колчан звънят за разумните", понеже „мъдрият се ражда знаещ много", а „за всички" са нужни тълкуватели. Към тях самите Пиндар се обръща като че ли към посветени и ги отделя от онези, на които учението на орфиците е неизвестно.

Както се вижда от разказа на Сократ в „Горгий", Омир дава на Платон основните моменти на мита: разделената власт между Зевс, Посейдон и Плутон („Илиада" XV, ст. 187—193), представата за Тартара („Илиада" VIII, ст. 13—16) и за мястото на праведниците („Одисея" IV, ст. 561—569), „Елисейските полета", където няма нито сняг, нито бури, нито дъжд, а духа само Зефир, и накрая идеята за задгробния съд на Минос и задгробното наказание. Наистина у Омир не се споменават Островите на блажените, но те се намират у Хезиод („Дела и дни", ст. 166—173), както и „мрачният Тартар", в който лежат „корените на земята и на вечновълнуващото се море" („Теогония", ст. 721—728). Но работата не е дори в такива подробности, че умрелите в Азия ще бъдат съдени от Радамант, а умрелите в Европа — от Еак, дори и не в това, че орфическата идея за възмездието за престъпления се среща у Есхил („Молителките", ст. 230 сл.), а кръстопътят с двата свои клона („Горгий", 524 а), по който вървят душите, е питагорейски символ, изразяван чрез гръцката буква ипсилон, Υ. Работата е в това, че в диалозите на Платон всички тези елементи се свързват в стройна картина, чиито части, разхвърлени в диалозите „Горгий", „Федон", „Федър" и „Държавата", събрани заедно съответствуват на орфическата концепция на Пиндар, цялостно предадена във „II Олимпийска ода".

У Платон е интересна една подробност, която е съвършено оригинална и не се среща засвидетелствувана никъде преди него: порано хората били съдени живи, а сега ще бъдат съдени мъртви, за да не скрива земното тяло качествата, лоши или добри, на душата (срв. у Лукиан — II в. от н. е. — „Разговори за мъртвите", 10; лодкарят Харон поръчва на пътниците да хвърлят от себе си всички простъпки и земни връзки, които те са се изхитрили да домъкнат със себе си и в Ада, скрити в богатите им одежди). Затова на Прометей се дава заповед да лиши хората от дара да предвиждат. Тук несъмнено се съдържа реминисценция от Есхиловия „Прикованият Прометей" (ст. 248), където Прометей смята себе си за голям благодетел на човечеството именно поради това, че лишил хората от дара да предвиждат съдбата си.

Орфическата традиция в есхатологическите митове на Платон става очевидна, ако се запознаем и с коментара на Прокъл към „Държавата" на Платон (II, 340, 11, Kroll); Прокъл се опира на свързването на орфически и Платонови идеи (срв. Orphicorum fragmenta, ed. O. Kern, Berlin, 1922, фр. 222). „Платон — пише Прокъл — заимствувал от Орфей преданието, че едни [души] се очистват в Ахеронт и получават своята добра участ... на прекрасна поляна близо до дълбокотечащия Ахеронт, а други биват наказвани... в хладния Тартар". По-нататък Прокъл смята, че Платон заимствувал от Орфей преданието за преселването на душите и че

„Платоновата философия се отличава от всички други по това, че той сваля душата в неразумни същества и я прави лебед“. Тук Прокъл се позовава на „Държавата“ (X, 620 b), където Платон именно говори за душата на Орфей, който избрал живота на лебед (както душата на певеца Тамирис, който си избрал живота на славей) и обратно, за лебеда, който избрал душата на човека. В „Държавата“ (620 b) душата на Аякс се преселва в лъв, а душата на Тирезий (620 c) — в маймуна.

Орфически произход у Платон има също така „Законът на Кронос“ („Горгий“ 523a) за задгробното възмездие или „законът (thesmós) на Адрастея („неотвратимата“ — епитет на Немезида, вж. „Федър“ 248 c — 249 d), за кръговрата на душите, тяхното преселване, тяхното служене на бога или отделянето от него. Тук може да се присъедини Платоновата Ананке — „Необходимост“ („Държавата“, X, 617 b—e) с нейните три дъщери — Клото́ и Атропос, които въпяват миналото и бъдещето, и Ла́хесис, която дава на душите жребия на живота. Към този именно кръг представи се отнася богинята Ди́ке („Федър“ 249 b) — която извършва справедливост в хилядогодишния кръговрат на живота на душата. Още у Есхил в „Прикованият Прометей“ (ст. 936) хорът казва на Прометей, че „мъдрите се покланят пред Адрастея“, която в интерпретацията на Хезихий Александрийски не представя всъщност нищо друго освен Немезида, т. е. богиня на възмездието. В орфическите фрагменти (105 a—b, Kern) ние намираме историята на тази мъдрост, която въплъщава в себе си „Зевсовите, Кроносовите, божествените, надкосмическите и вътрешнокосмическите закони“. Именно тук има позоваване на Платон, който направил Адрастея „демиург и законоразпределителка“. От нея излизат наредби за боговете. В орфическия фрагмент 152 освен това се указва на пряката връзка на Платоновия закон за съдбата на душите, който [закон] се тълкува не веднъж в споменатите по-горе диалози на Сократ с орфическата Адрастея. Възможно е орфическото учение за преселението на душите и хилядолетните странствания на престъпната душа да е било известно на Платон и посредством Емпедокъл, който подробно рисува изпитваните от душата възмездия и наказания. Според Емпедокъл душата на убийците и клетвопрестъпниците „ще скита хиляди години далеч от щастливите, вземайки последователно всевъзможни образи на смъртни, сменяйки скръбните пътища на живота“. Емпедокъл пише, че „душите сменят тяло след тяло, променяни и наказвани от Враждата, която не им позволява да остават в едно тяло“ (пак там). Обаче тези „омразни души ги свързва Любов, която е някакси добра и ги съжалява заради тяхното стенание и заради безредното и лошо творение на безумстващата Вражда“ (пак там). За душата, която се преселва в младеж, девойка, вейка, птица и риба вж. фр. 117 на Емпедокъл.

Най-после Платоновата Дике може да се намери у Парменид, учителя на Емпедокъл. В своята прочута поема „За природата“ Парменид прославя „неумолимата Дике“, която пази ключовете от вратите, през които минават пътищата на Деня и Нощта. Тази Дике отваря на човека вратата, за да познае „безстрашното сърце на съвършената Истина“ (фр. 1, ст. 11—14 и 29). Платоново-орфическите Дике и Ананке („Необходимост“) се явяват у Парменид също под име „богиня ръководителка“ (буквално „кърмачка“), „която владее вселената по жребие“ (А 37).

Учението за безсмъртието на душата е характерно и за близкия до Платон питагореец Филолай. По негово мнение светът „е безсмъртен и неизчерпаем в течение на безконечната вечност“. Една част от света не се изменя никога и се простира от Душата, която обхваща в себе си всичко (т. е. световната душа), до Луната, другата — променлива — от Луната до Земята. Светът се намира във вечно движение, той е „вечна дейност на бога и създаването“, при което бог „съществува вечно неизменен“, а създаваните същества, макар и да загиват, „запазват своята природа и своите форми и чрез рождението отново възстановяват същата форма, която им е дал сътворилия ги баща и създател“ (фр. В 21). Тук се намира добре известното на Платон учение за безсмъртието на душата и за възраждането и след загиването на тялото, а също и за „световната душа“ („Федър“, 246 c). Интересна е също така мисълта на Филолай, че „душата се облича в тяло посредством число и безсмъртната безтелесна хармония“, толкова характерни за учението на питагорейците. След смъртта си душата „води в света безтелесен живот“ (фр. В 22). Платоновата душа в разказания тук от Сократ мит също така е лишена след смъртта си от земно тяло, поради което тя може да бъде подложена на правилен съд зад предела на живота, тъй като нищо чувствено не я обременява. Ето защо във „Федър“ (246 c—e) душите, загубили крилата си, т. е. приобщени към грозното, получават земно тяло, а в задгробния свят остават „лишени от съзерцанието на битието и, като се отделят, се хранят само с въображаема храна (= с представи)“ (248 b).

От всичко изложено се вижда, че у Платон се касае за орфико-питагорейска традиция за съдбата на душата след смъртта и нейното ново рождение на земята. Обилен материал и историята на представите за душата в античността дава E. Rhode в своята прочута книга „Psyche“ (10 Aufl., Tübingen, 1925). Синтетично въплъщение в творчеството на Вергилий на есхатологичните традиции на Омир, орфиците, питагорейците и Платон може да се намери в **капиталния труд на** E. Norden: P. Vergilius Maro, Aeneis, Buch VI, erklärt von E. Norden, Leipzig 1903.“

93 „Илиада“ XV, ст. 187—197.

94 Реминисценция на Есхил, „Прометей“, ст. 248—251. — Един друг мит, където Прометей и човекът са свързани, в „Протагор“ 320 d — 322 d (том I, с. 364—366).

95 Майка на Минос и Радамант е Европа, дъщеря на Феникс („Илиада“ XIV, ст. 322), цар на Финикия в (Мала) Азия, а Еак е син на нимфата Егина, дъщеря на бога на реката Азоп в Гърция; и двамата са синове на Зевс. Затова Платон означава първите двама от Азия, а третия от Европа.

96 Както изглежда „поляната с асфодели“ у Омир („Одисея“ XXIV, ст. 13—14, срв. XI, ст. 539 и 573), където живеят душите на мъртвите. За кръстопътя вж. „Държавата“ 614 c и бел. 92.

97 Така гърците наричат персийския цар.

98 Срв. „Протагор“, 324 a—b.

99 „Одисея“ XI, ст. 576—600 (в мястото, където Одисей отива в царството на сенките). За *Тантал* вж. бел. 28 към „Кратил“. — *Сизиф,* син на Еол (Айолос) и Мéропа (дъщеря на Атлас, една от Плеядите), основател и цар на гр. Ефира, наречен по-късно Коринт. Известен като най-хитрият и коварен човек на света и то най-вече

поради следното. Понеже Сизиф разкрил на Азоп, къде Зевс скрил дъщеря му Егина, която прелъстил (така се родил Еак, вж. бел. 95), Зевс помолил брат си Хадес да закара Сизиф в Тартара и да го предаде на вечни мъки за издаване на божествена тайна (има и други версии). Сизиф не се уплашил. Убедил Хадес да му сложи белезници, за да види полезността им и така го задържал като пленник няколко дни. Понеже никой не могъл да умре, Арес се намесил, освободил Хадес и хванал Сизиф. Но той измислил друга хитрина. Казал на Меропа да не го погребва (най-голямото нещастие според древните схващания, защото душата се скита без покой), а долу успял да убеди Персефона да го пусне на горния свят, за да уреди погребението си. Оживял отново, но не искал да се върне в Тартара, докато най-после Хермес го завел насила. Наказанието му се състояло в това, да търкаля нагоре един огромен камък, който щом достигнел височината, веднага се изтъркулвал надолу. *Титий* е по-малко известен. Гигант, син на Зевс и Гея (Земята) („Одисея" VII, ст. 324; XI, ст. 576), царувал на о. Евбея („Одисея" VII, ст. 319), опитал се да изнасили Латона и затова бил убит от децата ѝ Аполон и Артемида. Зевс, който е същевременно и техен баща, оправдал това убийство и наказал Титий да лежи проснат на земята окован във вериги, а два лешояда да му кълват черния дроб (срв. наказанието на Прометей).

100 *Терсит,* обикновен войник пред Троя, който напада Агамемнон (и останалите вождове) за неговата алчност и грубост, но представен от Омир (привидно) като уродлив, заядлив и несправедлив човек, „Илиада" II, ст. 212—277.

101 *Аристид* (520 или по-рано — 468 г.), прочут атински държавен мъж и военачалник, участвувал в битката при Маратон като стратег (490—489 г.), архонт-епоним (489—488 г.), остракизиран (за остракизма вж. бел. 82) 483—482 г., но върнат две години по-късно, командвал атинските хоплити на о. Пситалия по време на битката при о. Саламин (480 г.), главнокомандуващ на атинската войска в решителната битка при гр. Платея (479 г.), участвувал и в други кампании. От това, че бил хоплит, трябва да се заключи за принадлежността му към богатата класа, но според античната традиция той умрял беден, ако е вярно това, че държавата издържала децата му. Съвременниците му го смятали за най-справедливия човек и тази негова слава се запазила в цялата традиция и станала пословична; неговата почтеност, консервативност и привързаност към хоплитската войска като защитник на държавата била противопоставяна на Темистокловата хитрост, политика на промени и укрепване на флотата.

102 „Одисея" XI, ст. 569.

103 *Еак,* вж. бел. 95.

Менон

Диалогът „Менон", който като „Горгий", „Евтидем" и „Кратил" принадлежи на т. нар. преходен период в творчеството на Платон, е важно свързващо звено между ранната Сократическа тематика и оформящата се в зрелите Платонови диалози онтология. В „Менон" продължават да се критикуват мнимите човешки достойнства,

но към проблемите на добродетелта и знанието в този диалог вече се подхожда позитивно — те са включени в по-цялостна система на разбиране на битието.

Диалогът има проста постройка. Липсва обичайната рамка, ограждаща действителната беседа. Също като в късните диалози тя се открива направо с проблема. В хода ѝ не се предават никакви странични обстоятелства, тъй че остава неясно, къде точно се състои предаваният разговор. Разбира се, единствено че Менон е в Атина на гости на Анит. Беседата се води не в дома на Анит, тъй като неговото присъствие на мястото, където се разговаря, се представя за случайно. Вероятно срещата на Менон и на Сократ става в някой гимназион, обичайно място за беседване у Платон (срв. диалозите „Хармид" и „Лизис" в том I). Времето на беседването се определя приблизително към края на Пелопонеската война.

Трима са участниците в диалога — Сократ, Менон и Анит. Що се отнася до *Сократ,* в „Менон" не се открива нещо различно от вече оформената в диалозите до „Евтидем" физиономия на упоритията майевт-акушер на знание, с тази разлика, че тук той действително е майевт. Освен че разкрива липсата на знание, Сократ в случая извежда на бял свят знанието, вложено в душата на роба на Менон. *Менон,* на чието име е наречен диалогът, е действителен персонаж. Тесалиец от Лариса, той е бил ученик на софиста Горгий. В качеството си на богат човек, любител на знанието, той пътува до Атина, за да се среща с учени хора. В своя „Анабазис" Ксенофонт ни го представя в твърде черна краска. Заедно с приятеля си Аристип, също като него от богатата фамилия на Алевадите, Менон събира наемна войска за персийския принц Кир Млади, който оспорва властта на своя брат Артаксеркс. В характеристиката на Ксенофонт (Anab. II, 6) Менон се е оказал порочен човек, лишен от всякаква добродетел. Това може би се има пред вид в Платоновия диалог като един вид контрастна среда, в която се поставя Меноновият интерес към проблемите на добродетелта.

Домакинът на Менон в Атина *Анит,* третият участник в диалога, е също отрицателна фигура, към която дори твърде сдържаният Сократ не прикрива лошото си чувство. Богат човек, демократ, действувал за изгонването на т. нар. Тридесет тирани, той е представител на реакционно настроените привърженици на традицията. Анит е враг на софистите и на всичко ново, неспособен да отличи празнодумството от истинския стремеж към знание и нравственост. Той е и лично засегнат от критиките, отправяни от Сократ (за това е намекнато в „Менон"), което прави от него централна фигура в Сократовия процес (вж. за Анит в уводните думи към бележките в „Апология" в том I).

Времето на написването на „Менон" се определя само приблизително. Ако споменаването на едно политическо лице (вж. бел. 25 по-долу) може да се постави във връзка с екзекутирането му от спартанците в 382 г. пр. н. е., написването на диалога би трябвало да следва тази дата. Тя се подкрепя и от тематичните връзки с „Евтидем", който също засяга темата за учителите по добродетел във връзка с предприетата от Платон защита на скоро основаната Академия от обвиненията в празнодумство, отправяни на философското занимание (срв. уводните думи към бележките към „Евтидем" в този том). Но в „Менон" тази защита е оформена като

по-цялостна философска платформа, което може да бъде аргумент в полза на по-късното създаване на диалога.

Беседата в „Менон“ се гради като постъпателно следване на аргументи по темата, формулирана в началния въпрос на Менон, отправен към Сократ, дали добродетелта е нещо усвоимо, или е дадена на човека по природа. Но диалогът само общо гледано продължава разговора, вече воден в „Протагор“, в „Горгий“ и в „Евтидем“. Новото в „Менон“ е, 1) че темата за добродетелта се развива с по-последователно дефиниране на предмета на обсъждането, и 2) че това довежда до повдигане на нови онтологически проблеми.

В началото на беседата Сократ преобразува Меноновия въпрос в по-основния проблем за това, какво представлява добродетелта. Въпреки че майевтът настоява да се определи същностното единство на всички добродетели, т. е. *ейдоса,* добродетелта сама за себе си, Менон подменя общото с негови конкретни проявления. С пример от геометрията Сократ обяснява на своя събеседник, какво означава да се определи нещо самó за себе си, а след това дава и пример за лошо определение, за да стимулира логиката му. Но и следващата дефиниция на Менон е незадоволителна. Ако добродетелта е стремеж за придобиване на благо, както твърди Менон, за да води до щастие това придобиване, нужно е да бъде съпроводено от справедливост, разумност и други проявления на добродетелта — т. е. отново става дума за проявленията на добродетелта, а не за самата нея.

В дискусията по недостатъците на тази дефиниция се повдига въпрос за природата на знанието и Сократ развива тезата, че в основата си знанието е *припомняне* на онова, което душата е научила в отвъдното си съществуване. Той го доказва на Менон, като разпитва един негов роб тъй, че се оказва, че, без да се е учило, момчето достига до знание по въпроса за повърхността на квадрата. Тезата, че в душата на човека е заложено знание за всичко съществуващо, е онтологическото основание да продължи търсенето по въпроса, какво представлява добродетелта и дали е усвоима.

По-нататък Сократ използува похват, прилаган в геометрията — прави предположение (допускане), че добродетелта е знание, от което би следвало, че тя е усвоима, а от това на свой ред, че би трябвало да има кой да я преподава. Но в цяла серия от факти Сократ доказва индуктивно, че добродетелта не може да се предаде другиму нито от софистите, нито от политическите мъже, нито от „добрите, честни граждани“. А щом не може да се преподава, от това следва, че тя не е знание. Търсейки основанието на добродетелта другаде, Сократ достига до т. нар. „правилно (истинско) мнение“.* Макар и да не е тъй устойчиво като знанието, то също поражда добродетел според майевта. Но същественото за темата е, че правилното мнение не може да се преподава и че то, както и добродетелта, са божи достояния. А това означава, че добродетелта също не може да се преподава от човек. Тъй че като резултат се достига до отговор на началния въпрос, поставен от Менон, но не и до определение на самата добродетел.

---

* С въпроса за отношението на „знание и „истинско мнение“ Платон се занимава подробно в диалога „Теетет“ 187c — 201e.

В добавка трябва да се каже следното. С категорията „добродетел" (aretḗ), както и със свързаната с нея категория „добро" (agathón) Платон се занимава повсеместно — особено в „Държавата", също и в късните си диалози. Но никъде у него не се открива устойчиво определение на ейдоса на добродетелта. То се дава виртуално в отговора на ред други въпроси. Това подкрепя възгледа, поддържан от едно съвременно течение в платонознанието, че добродетелта е централна категория в Платоновата философия, неин организационен принцип. Независимо дали е така или не, във всеки случай с „добродетел" у Платон се означава цяла една страна на битието, високото качество, същност и предназначение на всичко съществуващо. Това е същественото, което трябва да се има пред вид — в Платоновите диалози добродетелта е нещо много по-широко от човешка нравствена категория.

[1] *Аристип* от Лариса (не бива да се смесва с основателя на киренайската школа), който произлиза от една от най-старите тесалийски фамилии (на Алевадите — вж. по-долу в текста на диалога) като Менон е ученик на Горгий от Леонтини по време на неговия престой в Тесалия. Ксенофонт (Anab. I, 1, 10) го представя като приятел и помощник на персийския принц Кир Млади в неговите военни действия срещу брат му Артаксеркс.

[2] Става дума за пребиваването на Горгий в Атина по време на едно посолство на родния му град Леонтини (в Сицилия). Вж. подробно за Горгий в уводните думи към бележките към едноименния диалог в този том.

[3] Менон подменя въпроса за същността на добродетелта с въпроса за нейните видове по много подобен начин като Хипий в „Големия Хипий" (срв. там 287е и сл.). За значението на „същност" (ousía) бел. 33 към „Федон" в този том.

[4] На „съвършен" в оригинала съответствува agathós (добър), което е трудно да се предаде на български в този контекст. Значението му е свързано с идеята за съвкупност от високи качества. По-нататък в текста на „Менон" се предава и с „ценен". Срв. и бел. 17 към „Евтидем" в този том.

[5] С незадоволителното определение, което дава, Сократ иска да даде пример за неправилен подход и да стимулира мисълта на своя събеседник.

[6] Сократ има пред вид софистите и философите, практикуващи еристика. Вж. за еристиката в уводните думи към бележките към „Евтидем" в този том.

[7] На „по-изкусно" в оригинала съответствува dialektikṓteros, което означава буквално „по-съобразно с изкуството да се разговаря", т. е. с диалектиката. В „Менон" диалектика има все още своето етимологическо значение — изкуство да се води разговор.

[8] Сократ има пред вид изтънчеността на софиста Продик в тълкуването на значението на думите. Срв. „Протагор" 340 а — 341 е в том I.

[8а] Има се пред вид frg. B 89 (Diels I). Този възглед бил застъпван по-късно и от атомистите. Срв. бел. 44 към „Федър" в този том.

9 Вж. бел. 18 към „Федър" (в този том). Следващата в текста дефиниция е пародия на възгледа на Емпедокъл.
10 Сократ намеква, че, преминал през школата на софиста Горгий, Менон е придобил вкус към патетичния стил. В своите тържествени речи „Възхвала на Елена" и „Паламед" Горгий имитира високия стил на трагическия монолог.
11 Коментаторите на това място са единодушни, че с „мистерии" Сократ означава фигуративно предстоящото посвещаване на Менон в диалектиката в смисъл, че философията е един вид мистерия — срв. „Горгий" 497 с, „Федон" 69 с, „Пирът" 209 е (в този том). Но не е изключено под „мистерии" в случая да се разбират Елевзинските мистерии, чието празнуване Сократ предполага, че Менон ще дочака.
12 Предполага се, че това изречение принадлежи на поета Симонид.
13 Родът на *Алевадите,* от който произлиза Менон, има потомствени приятелски отношения с Великия, т. е. с персийския цар от времето, когато тесалийците помагат на Ксеркс във военните му действия срещу елините.
14 За способността на Сократ да омагьосва събеседниците си говори и Алкивиад в „Пирът" 215 d — 216 а (в този том). А за философския разговор като един вид баене срв. „Хармид" 157 а—с (в том I). Срв. и бел. 34 към „Федон" в този том.
15 Цитираните стихове са frg. 133 от Пиндар (Snell). За Пиндар и неговия принос за есхатологическите вярвания вж. бел. 92 към „Горгий" в този том. А за многократното рождение на душата вж. „Федър" 249 b в този том.
16 Тезата за научаването-припомняне е развита подробно във „Федон" 72 е — 76 с (срв. в този том). Срв. и по-нататък в „Менон" 85 е — 86 а и сл.,където тезата за припомнянето се развива със същите аргументи, както във „Федон".
17 Сократ очевидно чертае на земята фигурите, за които разпитва роба на Менон. Следващият текст създава редица затруднения при предаването му на български. За „фигура" в случая не се казва употребеното по-горе в текста schēma (по-точно „очертание", а chōríon, което означава по-точно „повърхнина". Т. е. за квадрат в оригинала се казва „квадратно място" (квадратна повърхнина).
18 На начертания на земята квадрат Сократ удължава двойно едната страна, а след това начертава квадрат с двойно по-дълги страни.
19 Под „осемстъпна", „четиристъпна" и „шестнайсетстъпна" в оригинала се говори за фигура с повърхнина осем, четири и шестнайсет стъпки.
20 На четирите четиристъпни квадрата, включени в големия шестнайсетстъпен квадрат, Сократ прокарва диагонали, които на свой ред образуват един вписан в шестнайсетстъпния квадрат по-малък по площ от него с половина — т. е. осемстъпен квадрат.
21 Първият квадрат е вписаният, образувалият се от прокараните диагонали, а другият — един от четирите, на които се дели съставеният от тях шестнайсетстъпен квадрат.
22 На „предположение" в оригинала съответствува hypóthesis, т. е. „хипотеза", термин, зает, както се разбира, от тогавашната геометрия. Думата има смисъл и на „предпоставка" и би могла да се предаде на български и тъй.

[23] Срв. подобния ход на аргументацията в „Евтидем" 280 bc и сл. в този том.

[24] Въпросът за *храбростта* е разгледан подробно в „Лахет" — срв. 193 d в том I.

[25] *Исмений*, споменат във връзка с богатството си и в „Държавата" (336 а), е тиванец, политически мъж настроен антиспартански, забогатял чрез посредничеството на Тимократ от Родос с пари, пратени от персите (събитието става след смъртта на Сократ и в случая има анахронизъм). Предполага се, че по-долу в текста на „Менон" е допусната грешка от преписвач на ръкописа и че думата е била не за „Поликратово" богатство (самоският тиран Поликрат е символ за богат човек), а за богатството на споменатия Тимократ от Родос.

[26] Това Сократ казва в ироничен смисъл, защото по неговото собствено мнение бъдещият му обвинител Анит не е бил възпитан добре от своя баща Антемион.

[27] От антична гледна точка в случая е странно, че софистът *Протагор*, който се занимава с интелектуален труд, взима за това пари, и то повече от скулптора *Фидий*, за когото е нормално да получава пари за труда си, възприеман за обикновено занаятчийско умение. За сумите, които взимали софистите, вж. бел. 3 към „Апология" (в том I).

[28] *Протагор* е починал към 415 г. пр. н. е.

[29] На „добър и честен" в текста на оригинала съответствува трудното за предаване на български kaloì kagathoí. Вж. за неговия смисъл бел. 21 към „Евтидем" в този том.

[30] Темистокъл е известният политически деец, герой на Гръко-персийските войни и обществен реформатор в Атина — първата половина на пети век пр. н. е. Неговият син *Клеофант*, както съобщава Плутарх (Themisth. 32), бил добър ездач, но иначе не бил особено надарен.

[31] *Лизимах*, внук на Лизимах и син на Аристид, прочутият пълководец от времето на Гръко-персийските войни, не се отличавал с особени качества. Той е участник в диалога „Лахет" (вж. в том I).

[32] За това, че двамата синове на Перикъл били непълноценни хора и че баща им не успял да ги научи на нищо, срв. и „Алкивиад" 118 de, също „Протагор" 315 а — 320 а в том I.

[33] *Тукидид* е аристократическият водач от предперикловата епоха, ползувал се с името на изключително достоен човек (да не се смесва с историка Тукидид!). Неговият син *Мелесий*, който не блестял с особени качества, е участник в диалога „Лахет" (вж. в том I).

[34] В тази заплаха на Анит се има пред вид обвинението, което той повдига срещу Сократ. Намек за процеса се прави и в следващата реплика на Сократ — истинско злословие ще бъде това, което сам Анит ще стори един ден срещу Сократ.

[35] Цитираните стихове на елегическия поет *Теогнид* от Мегара (VI—V в. пр. н. е.) са откъс от дидактическа поема, посветена на неговия любимец Кирн — ст. 33—36 (Anth. lyr. — Diehl II). По-долу се цитират ст. 434—438 с известен пропуск.

[36] Не на едно място у Платон-Сократ се представя за ученик на софиста *Продик* — срв. „Хармид" 163 d (в том I), също „Кратил" 384 b, дето иронично се твърди, че Сократ слушал само уроците му за една драхма и затова не научил много.

37 За съотношението на „правилно (истинско) мнение“ (orthē или alēthēs dóxa) и знание (epistēme) подробно в „Държавата“ (476 d — 480 a).
38 Съществува предание, че статуите на легендарния атински скулптор *Дедал* можели да се движат. Срв. по-подробно бел. 15 към „Евтифрон“ в том I.
39 Срв. подобната аргументация и изводи в „Йон“ (в том I).
40 Омир „Одисея“ X, ст. 494—495. Гадателят слепец *Тирезий* е традиционна фигура в епоса и в трагедията, символ на безпогрешно знание.

Менексен

Диалогът „Менексен“ е между най-кратките произведения на Платон. Неговата автентичност не се оспорва. Създаден е непосредствено след 387 г. пр. н. е., но не по-късно от 380 г. Попада в една група по тема и по тон с диалозите „Евтидем“ и „Горгий“. Един изследовател сполучливо го нарича „сатировска драма“, следваща трагедията „Горгий“.

Участниците в диалога са двама — Сократ и Менексен, споменат между слушателите във „Федон“ (59 b) и също участник в диалога „Лизис“ (вж. том I), дето е представен като човек, който обича да спори. По това, че вече привършва с образованието и с философията, както се казва в началото на този диалог, се разбира, че Менексен е навършил двадесет години. Това е възрастта, когато младият атинянин се заема с обществена дейност.

Времето на събитията, за които се разказва, съвпада с времето на написването на диалога — година или две след т. нар. Анталкидов мир, сключен в 387 г. пр. н. е., последното историческо събитие в поредицата събития, споменати в текста на диалога. Във връзка с ежегодния празник през месец пианопсион (в края на октомври) в чест на падналите за свободата на Атина трябва да се подготви публична надгробна реч. Ораторът се избира от народното събрание по предложение на съвета. При тия обстоятелства именно Менексен проявява интерес към дебатите в съвета, и завръщайки се оттам, среща Сократ. Ако се гледа действителното положение на нещата, това е анахронизъм, тъй като Сократ умира в атинския затвор в 399 г. пр. н. е. Платон допуска подобни анахронизми (вж. бел. към „Йон“ в том I). Но ако в случая анахронизмът е прекален, дължи се вероятно на цялостния ироничен тон, в който е изпълнено произведението.

Фактически „Менексен“ е диалог само в рамката си — в уводната беседа и заключителните думи, които си обменят двамата участници. Иначе произведението се състои от неголяма надгробна реч, предадена от Сократ по настояване на Менексен и принадлежаща според твърдението на Сократ на неговата учителка по реторика Аспазия. Че това вероятно е шега, смята и сам Менексен (вж. 249 e).

Надгробната реч на Сократ се състои от две части: *възхвала на Атина*, родината — майка на загиналите, които се чествуват, и

увещание към родителите и синовете на падналите в два раздела — съвети и утешение.Речта се придържа строго о традиционните теми на похвала и съветване тъй, както те са застъпени и в по-ранни слова от този тип — срв. надгробната реч, държана от Перикъл у *Тукидид* (II, 35 сл.), надгробната реч на *Лизий* (II), както и по-късни — подобна реч на *Исократ* (Панегирик), една реч приписвана на *Демостен* (IX, 4), за която се смята, че е повлияна от Платоновата, и една на *Хиперид* (8). От друга страна, надгробното слово на Сократ в „Менексен" спазва традиционния строеж на изложение и ползува обилно реторически фигури според препоръката на тогавашните помагала по реторика.

В античността са смятали „Менексен" за сериозно произведение, в което Платон изразява в пряка форма свои мисли за съдбата на Атина от епохата на Гръко-персийските войни до свое време. Има свидетелство (*Цицерон,* Оратор, 44), че речта се е изпълнявала публично и е била възприемана за образец на надгробно слово. Именно това обстоятелство обяснява и стилистическата критика, на която подлага първата ѝ част *Дионисий Халикарнаски* в своята похвала на Демостеновия стил (гл. 25). Но като сериозно произведение тази реч се възприема и в съвременността. Било е застъпвано мнението, че в „Менексен" Платон превежда на езика на реториката свои философски идеи и иска да покаже как трябва да изглежда истинската реч.

Днес е почти общоприето да се гледа на диалога и на неговата сърцевина, на речта на Сократ, като на иронично произведение. За това ясно говорят думите на Сократ от 236 c—d, че подобни занимания, ученето на речи, е детинщина и че той е съгласен да рецитира Аспазиевата реч пред Менексен, защото са насаме. Тия думи стоят в очевидна връзка с редица места в диалога „Федър". Но главният индикатор на иронията е нарочно търсеният от Платон дисонанс между представянето на историческите събития в речта и действителното положение на нещата (вж. бележките към текста по-долу).

Истинската цел на Платон е, имитирайки точно средствата на реториката и пишейки един вид училищно упражнение на традиционната тема „похвала на загиналите", да се надсмее над реториката и да покаже колко слаба е тя в постигането на действителното положение на нещата. Платон критикува не открито, както във „Федър" (речта на Лизий), метода на реториката да се занимава с изкуствено построяване и с декориране на непроверени факти и идеи. В случая той прави това косвено — на фона на събития, които са били добре известни на неговите съвременници.

Прицел на критиката в случая не е просто реториката, а изобщо целият комплекс на публично общуване — и колективът слушатели, който се нуждае от силни чувства, увлечен в патоса на празника, и ораторите — като един вид съвременни магьосници, те са жреците в тази драма на празнично извисяване, в което на истината не се обръща особено внимание.

Именно в този косвен отчет „Менексен" е диалогично произведение, защото отрицава публичното общуване и утвърждава беседата между частни хора като ефикасен път към истината. В същия косвен отчет диалогът е и философско произведение, защото се занимава с въпроса за истината и за формите на нейното постигане. Разбира се, „Менексен" е философско произведение в съвсем

конкретноисторически смисъл. Във века на Платон „философията" е вид школа и тип „висше образование", както и култура, които се противопоставят на другия основен тип — на реториката и на школата от Исократов тип. В случая се поддържа с ирония именно тази културна институция, критикувана и в „Горгий", и в „Евтидем", и във „Федър".

Разбира се, съвременният читател трябва да има пред вид, че в „Менексен" се съдържат идеи и традиционни положения, които са общи места в Платоновата философия — това важи особено за втората част на Сократовата реч. Но не самите идеи иронизира Платон, а повърхностното шаблонно манипулиране с тях, превръщащо ги в клишета и лишаващо ги от действената сила, която могат да имат само в хода на диалектическото изследване на истината.

1 *Булевтерий* е зданието, дето заседавал съветът. То се намирало в съседство с т. нар. Толос — кръгла постройка, в която се хранели пританите, представителите на съвета за месеца. Двете здания били част от светилището на Хестия в южната част на агората, градския площад на древна Атина.

2 Има се пред вид, че Менексен е посещавал философска школа и че му е време да я остави и да се заеме с обществена дейност, респективно и с реторика, според мнение, което Сократ застъпва само иронично (срв. в този том „Горгий" 484 с).

3 Син на Демофонт, Менексен произлизал от семейство, което излъчило много държавни дейци.

4 *Архин* е действително политическо лице от началото на IV век пр. н. е., автор на надгробно слово, срещу което според някои е насочена иронията на Платон. *Дион* не е точно идентифициран.

5 На това място е съвсем явно, че Сократ иронизира публичното ораторство за склонността му да не се съобразява с истината.

6 Сократ има пред вид едно от основните реторически изисквания — за *разнообразие* в словото, т. нар. poikilĺa.

7 Мотивът за *Островите на блажените*, където пребивават праведните, вероятно е орфически и негръцки. Вж. по-подробно бел. 92 към диалога „Горгий" в този том.

8 Т. е. пред врагове. След Пелопонеската война жителите на Пелопонес начело със Спарта се считат за естествени врагове на атиняните и техните съюзници.

9 *Аспазия* от Милет е втората съпруга на Перикъл, известна със своята духовитост и начетеност. Тя била много почитана от Сократ, който поддържал връзки с нея (*Плутарх,* Перикъл, 24). Комическите автори я представят като хетера и вероятно те създават версията, че помагала на Перикъл като му редактирала речите. Навярно от тях тръгва и мотивът, че Сократ бил неин ученик, използван в случая от Платон. У елинистическия поет Хермесианакт Сократ се представя дори влюбен в Аспазия.

10 *Конос* или по-скоро *Конас* е учител по китара от онова време, който като Аспазия често е прицел на насмешки в комедията.

11 *Антифонт* (480 — ок. 411 г. пр. н. е.) е учител по реторика и автор на съдебни речи, високо оценен у Тукидид (VIII, 68) и смятан за негов учител. *Лампрос* е прочут музикант и оригинален ком-

позитор, учител на Софокъл. В случая с ироническа цел Сократ поставя по-високо от двамата Аспазия и не особено значителния китарист Конос.

12 Има се пред вид речта, която влага в устата на Перикъл *Тукидид* в своята „История" (II, 35 сл.). Вж. и бел. 9 към този диалог.

13 Под *„затанцувам"* Сократ разбира да се заеме с друго занимание не за годините му. Танцът е част от гимнастиката и се изучава от младежта в тогавашния гимназион.

14 Мотивът за автохтонността е традиционен в атинските официални речи. Но много атински родове в същност се славели, че произхождат от другаде — примерно, Алкмеонидите се свързвали с Пилос и Месения. Същевременно древните жители на Атика — пеласгите, не говорели елински, езика на по-късно дошлите ахейски племена.

15 Става дума за спора за владеенето на град Атина между богиня Атина и бог Посейдон.

16 Има се пред вид митът за Деметра, която научила Елевзинския цар Триптолем на земеделие.

17 Споменаването на боговете в церемония, свързана с мъртви, е неуместно и запретено.

18 Името „цар" (basiléus) се носи само от т. нар. архонт — басилевс в демократическото изборно правителство през V—IV век пр. н. е. Но в случая Платон отнася това име към всички архонти.

19 Изразът, *„за които се достигне до мнение"* е изпълнен с ирония, тъй като Платон принципно не зачита мнението на множеството.

20 Става дума за митически събития, които се засягат по традиция в подобни похвални слова — срв. *Исократ*, Панегирик, 70.

21 Тази препоръка очевидно не би била уместна, тъй като велики лирически поети на Древна Гърция като *Пиндар* и *Симонид* са възпявали елинските подвизи от времето на Гръко-персийските войни.

22 Първият цар е *Кир* (559—529 г. пр. н. е.), основателят на персийската държава. Вторият цар е неговият син *Камбиз* (529—522 г. пр. н. е.), а третият — *Дарий I* (522—485 г. пр. н. е.), който поставя началото на Гръко-персийските войни в 493 г. пр. н. е. Основният повод за започване на военни действия е помощта, оказана от Атина и Еретрия на въстаналите срещу персийската власт йонийски градове.

23 В същност походът на *Датис* в 490 г. пр. н. е. е второто военно мероприятие, предприето от Дарий I. Темпът на превземането на Еретрия е преувеличен.

24 Това е невярно. В *битката при Маратон* (490 г. пр. н. е.) взима участие голям отред хоплити от град Платея.

25 Тия морски битки стават в 480 г. пр. н. е. във втората фаза на Гръко-персийските войни вече при царуването на сина на Дарий *Ксеркс I* (485—465 г. пр. н. е.). В случая ораторът премълчава тенденциозно станалата в същата година битка при Термопилите, прославила малкия спартански отред, защищавал прохода.

26 *Битката при Платея* става в 479 г. пр. н. е.

27 *Битката при Евримедонт* става в 465 г. пр. н. е. Ораторът отново изтъква предимно събитията, в които се отличават атиняни.

28 В същност при *Танагра* (457 г. пр. н. е.) атиняните защищават

свои интереси и битката остава нерешена. В същата година става и *битката при Енофити*.

[29] Събитието става в 425 г. пр. н. е. Връщането на пленниците се осъществява не поради благородния мотив, който се привежда от оратора.

[30] Става дума за т. нар. *Сицилийска експедиция* (415—413 г. пр. н. е.), морски поход към Сицилия, извършен от Атина с чисто завоевателни цели, а не поради благородните мотиви, които се привеждат в текста.

[31] Става дума за сключения между персите и спартанците военен договор в 412 г. пр. н. е.

[32] В *битката при Аргенузите* в 406 г. пр. н. е. Ораторът изтъква тенденциозно предимно атинските успехи.

[33] Ироничен намек за кървавите граждански междуособици в Атина в 404—403 г. пр. н. е.

[34] Става дума за т. нар. *Коринтска война* (395—387 г. пр. н. е.) на коалиция елински градове срещу Спарта. В 393 г. Атина възстановява с персийски средства своите стени, разрушени в 404 г. след победата на Спарта в края на Пелопонеската война.

[35] Т. е. атиняните нямат за предци митически персонажи с негръцко потекло като *Пелопс* (малоазиец), *Кадъм* (финикиец), *Египт* и *Данай* (произхождащи от Египет).

[36] Става дума за т. нар. *Анталкидов мир* в 387 г. пр. н. е., с който се слага край на Коринтската война.

[37] Приписвана на един от седемте мъдреци, тази поговорка била изписана на храма на Аполон в Делфи. Вж. диалога „Протагор" 343 ab (в том I от това издание).

[38] Става дума за архонта-полемарх, който имал това задължение, а не за първия в йерархията на архонтите т. нар. архонт-епоним. Т. е. *„най-висша"* не бива да се разбира буквално.

[39] Според една реч на *Есхин* („Срещу Ктезифонт", 154) това става на празника Велики Дионисий.

Кратил

Ако пристъпим към „Кратил" като модерни езиковеди, ще трябва изобщо да не се занимаваме с този диалог като езиковедско произведение — десетки етимологии без всякаква стойност, които не са оставили дори следа в историята на научното езикознание, които почиват на някакви мъчносмилаеми принципи, а отгоре на това предложени от Платон не много сериозно. Платон и на други места в своите произведения засяга по един или друг повод езикови въпроси — било етимологизува, било интерпретира смисъла на думи или на пасажи от литературни произведения, какъвто е случаят например в „Протагор". Но да сметнем, че Платон е решил да се намеси и в тази област със специално съчинение, в което да изложи стройно своите схващания, това би било най-малкото наивно. Разбира се, етимологиите на Платон са учудващи, но все пак има неща в езиковата област, които е усетил и които имат общотеоретична стойност. Например, че при тълкуването на думите са от значение старите им форми; че производните думи могат да се разберат чрез простите, че има някакви „основни елементи", макар

те да не са Платоновите в никакъв случай; че езикът не е никога чист, а съдържа и чужди елементи. Има и общокултурни моменти, като например определяне значението на някои гръцки думи или сведения от областта на религията. Но всичко това не е кой знае какво нещо. И ако внимателно се отнесем към диалога, ще видим, че само неговата външна форма е езиковедска, зад която се крие нещо друго и чрез която се цели друго. Но съдържанието на това „друго" е мъчно да се разбере и то прави от „Кратил" едно от най-трудните за разбиране произведения между Платоновите творби.

В диалога идеите се развиват в следния план. Съществуват две тези, напълно противоположни: едната на Кратил — имената (думите), са правилни по природа; другата на Хермоген — имената, са резултат на договореност. Започва се с разглеждането на втората теза, която не издържа: в имената има известна правилност по природа. В случая за нас не е важно как се опровергава едното и как доказва другото с десетките думи — божески, собствени или нарицателни имена, — нито каква е стойността на прилагания метод. Важното е, че се достига до резултат, при който излиза, че Кратиловата теза е права. Но там е работата, че Сократ не е сигурен в този резултат и въпросът трябва да се разгледа отново и този път с Кратил — и излиза, че и Кратиловата теза не е права, защото има и правилност, и договореност, т. е. условност. Къде е истината? И Платон противопоставя на двете тези трета. Тя почива на следното. Понеже Кратил твърди, че чрез имената като абсолютно правилни се опознават нещата и че това е единственият и най-добрият начин за тази цел, а пък сега Сократ доказва, че имената не са безпогрешно създадени и могат да излъжат и следователно нямат приписваното им от Кратил качество, то трябва да се заключи, че нещата по-скоро се опознават чрез самите тях, а не чрез имената им. По този начин се стига до това, което е, както изглежда, главната задача на „Кратил", именно до теорията на познанието, която Сократ засяга още в началото на диалога, отхвърляйки тезите на Протагор и Евтидем (386 с—е). Затова и всички тези безбройни етимологии, които се показват като утвърдени, а пък след това трябва да се окажат несъстоятелни, са представени с един явно ироничен подтекст, който показва противоречията в тезите на противниците. Сократ се забавлява. Дотам, че се представя за озарен от вдъхновената мъдрост на един Евтифрон — догматик, тъп и невежествен човек в областта, в която се смята за безпогрешен капацитет, една жалка фигура в диалога със същото име.

Почти в целия диалог присъствува принципът на Хераклит за вечното движение. Но Сократ смята, че съществува „красиво и добро само по себе си", а това не може да бъде в унисон с теорията за вечното движение; това, което се намира в постоянна промяна, не може да се опознае. По този начин косвено се стига до Платоново учение за идеите. Очакваме Сократ да го представи като нещо утвърдено и неподлежащо на съмнение. Но Сократ никога не утвърждава с прокламиране на истини от последна инстанция. У него и у неговите събеседници остава почти винаги едно съмнение в крайния извод: така изглежда, че е, но все пак трябва още да се търси, да се търси, да се проверява, да се проверява... Така и тук — трябва още да се мисли върху схващането на Хераклит, което все пак Сократ не вярва да излезе право, не го казва, но тъй

се подразбира от целия строй на фразите му. Но едно е ясно: Вечното движение на Хераклит съвсем не подхожда за Платоновия свят на вечните и неизменни идеи, който ще се покаже малко покъсно в цялата си сила. Диалогът обаче не е насочен единствено срещу това учение. Въпросът за истинската и лъжливата реч ни насочва към елейската школа (в Южна Италия) и изобщо към софистиката. Знаем колко важна роля играе речта и нейната убеждаваща сила в обучението на софистите и оттам и техният принос в областта на граматиката, който трябва да се оцени като нещо положително: софистите са първите филолози. Но тези други конкретни противници на Сократ остават все пак неясни и заключенията ни не минават повечето пъти отвъд някои общи установки. Диалогът повдига и много други въпроси. Например какъв е този „законодател“: Платон отхвърля възможността това да е бог, до каквато, поставен на тясно, Кратил прибягва, но на това отричане не се противопоставя нищо положително.

Кога е създаден диалогът, няма данни. Не може да се определи и по кое време се ситуира действието му. Засега се предполага, че е написан след „Евтидем“, който се поставя към 386 г., т. е. някъде към 386/385 г. Но в случая това не е важно за нас. По-важно е, че лишен от своята лингвистична насоченост, „Кратил“ не стои вече изолирано, а заема своето естествено място в серия диалози. След „Горгий“ и „Протагор“ той е третият диалог срещу софистиката: тук се напада Протагоровото учение за „човека, мярка на всички неща“. Загатнатото в „Евтидем“ софистично твърдение, че е невъзможно да се говори и мисли лъжливо, е изследвано и отхвърлено в „Кратил“. Освен това тук се критикува Хераклитовата школа, която има още своето трайно влияние и е доведена до крайност от последователи като Кратил. От друга страна, Платон ще намери, че известни положения не са достатъчно добре развити в „Кратил“ и ще ги постави на ново и по-обстойно разглеждане. Така ще стане с Хераклитовото учение в „Теетет“ или с учението за идеите в „Парменид“, които диалози са написани явно след „Кратил“.

От композиционна гледна точка диалогът не е уравновесен добре. Разговорът с Хермоген със своите безкрайни етимологии, независимо от това, че е скучен, е много по-голям, отколкото е нужно — Платон можеше да се задоволи с далеч по-малко примери; но знаем ли, може би е искал да дискредитира съвсем такива безполезни занимания, както и накрая заключава: „пък не подобава и на един умен човек да отдаде себе си и душата си в служба на имената“ — докато този с Кратил е много по-къс от него, отколкото се очаква.

Събеседниците на Сократ са двама, от които единият, Хермоген, едва ли може да се нарече философ. Той не е изобразен нещо повече от „добър“ ученик на Сократ, един от многото негови последователи и адмиратори. Прокъл го нарича „сократик“ и той е един от тези, които присъствуват на кончината на Сократ във „Федон“. Но дали може да се вярва на Диоген Лаерций (III, 6), че след смъртта на Сократ Платон „станал ученик на Кратил, последователя на Хераклит, и на Хермоген, последователя на Парменид“? Но ако все пак е минавал за философ, бил е от най-посредствените: той застъпва една теза — имената се дават по споразумение, — но не може да я защити, не е мислил достатъчно върху нея и читателят се усмихва, като прочете реплика като тази:

„Това съвсем не си го и помислих." Въобще той не е никакъв противник при обсъждането на един проблем — съгласява се и ако някъде изкаже съмнение, то това съмнение е по-скоро подкана към Сократ за по-точни обяснения. Приятел е на Кратил, но в това приятелство е един наивен добряк и не се сърди за ироничността, с която Кратил се отнася към него. Пък и Кратил изглежда, че не го взема много на сериозно — задоволява се да му подхвърли закачка („Твоето име съвсем не е Хермоген"), с която се забавлява и не мисли да отиде по-нататък и обясни. На края на диалога Хермоген ще го придружи до полския му имот, с което Платон загатва, че ще продължи да разпитва Кратил. Бил от богато и известно атинско семейство. Брат е на богатия Калий, който бил пристрастéн към философия и софистика, но не е повече от любител: какъв е бил Калий, разбираме от това, което става в дома му според диалога „Протагор" (том I). На самия Хермоген обаче не е вървяло много в парите, около което именно се завързва и диалогът.

Виж, Кратил е съвсем друго нещо. Можем да съжаляваме, че за него сведенията са повече от оскъдни — освен това, което научаваме в нашия диалог и споменатото по-горе лаконично сведение на Диоген Лаерций, разполагаме с още три пасажа у Аристотел, които се отнасят до него.* Както казахме, според Диоген Лаерций той станал учител на Платон след Сократовата смърт, докато Аристотел ни казва обратното — „той се свързал с Кратил още като младеж", преди да се сближи със Сократ. От Платоновия диалог научаваме, че бил атинянин, син на някой си Смикрион и по-млад от Сократ. Последовател бил на Хераклит, но довел учението му до крайност, която граничела с абсурдност: „Кратил накрая смятал, че не трябва нищо да говори, а само си мърдал пръста и се противопоставял на твърдението на Хераклит, че не може да се влезе два пъти в една и съща река: той смятал, че не може и веднъж дори да се влезе", съобщава Аристотел. Платон ни го представя в неговите млади години, когато още не е стигнал дотам, но пред нас се показва все пак пестелив на думи, който си знае цената. В цялата първа част на диалога, на който се съгласява с едно безразличие с лаконичното „Ако смяташ", той не отронва нито дума — въпреки че е следял, както се вижда, внимателно, — а във втората казва само толкова, колкото е необходимо като мисъл, а не и като фраза. Мълчанието му може да бъде и иронично, но отговорът му почтен: той може да се съгласи с логичен аргумент, който е против неговите схващания. И въпреки това държи на своите идеи — той е изобщо един ограничен софист. Изглежда, че Платон е схванал добре характерните му черти, защото в същия смисъл говори и цитираното по-горе място у Аристотел — „накрая смятал, че не трябва нищо да говори, а само си мърдал пръста". Но Платон не проявява неуважение към него. Ако Сократ се отнася иронично към разглежданите тези, чрез дискредитирането им посредством етимологиите и фалшивата основа, на която те почиват, тази ирония не се проявява към личността Кратил, чието схващане предимно иска да обори Сократ. Пък и сам Сократ не е кой знае колко стабилен в своите собствени твърдения, които противопоставя: трябва да се изследва още и още. Може да се предполага, че във връзка с учението си и Хераклит се е опирал на формата или строе-

---

* Rhetor. Г 16. 1417b 1; Metaph. A 6. 987a 29, Г 5. 1010a 7: Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, II, c. 69—70.

жа на някои имена, но в това, което имаме като податки, се касае по-скоро до игра на думи, на която не може да се разбере точният смисъл (фрг. 25, 32, 114). Ако е имало нещо подобно у Хераклит, то все пак изглежда, че са били наченки, които са развили последователите му, какъвто е случаят с Кратил. Но и това не е много сигурно какво или по-скоро как са го търсили в имената хераклитианците. „Мисля, че и ти сам си изследвал такива проблеми — му казва Сократ — и от други си учил." „Наистина, Сократе, — отговаря Кратил — аз съм се занимавал с тези проблеми." Но ако се съди по Платоновия диалог, Кратил няма вкус към етимологиите: той не спори около тях, не предлага свои и интересът му в тази област е дотолкова, доколкото са във връзка със схващанията му за вечното движение.

Въпреки скучността на безкрайните и несъстоятелни етимологии — а, както казахме, и Сократ-Платон се забавлява с тях, защото на края едните ще противоречат на другите — диалогът има известна стойност и като литературно произведение, разбира се, не такава, с каквато блестят един „Протагор", да кажем, или един „Федър", или един недостижим „Пир". Но все пак има ред приятни места. Пък и трябва да признаем, че не винаги сме способни да усетим античното звучене. Но както и да е „Кратил" е един важен документ, за съжаление изолиран, и за първите начала на филологията.

[1] Във връзка със застъпваното от него схващане, Кратил си прави шега с името на *Хермоген,* както се вижда по-долу 384 с: Хермоген означава „Роден от Хермес", бог на търговията, и не подхожда на Хермоген, който имал парични затруднения. Друга шега се прави от самия Хермоген при обяснението на името на Хермес 408 b.

[2] С тази поговорка завършва „Големият Хипий", т. I, с. 187; за нейното обяснение вж. т. I, с. 446, бел. 38. Поговорката има смисъла, че хубавите неща се постигат трудно, но тук Платон малко я променя.

[3] За хонорарите, които са вземали софистите според големината на курса или урока вж. т. I, с. 422, бел. 3 към „Апология".

[4] Гърците са давали обикновено свои имена на робите при купуването им, например според родното им място (Фригиец, Лидиец, Тракиец и пр.) или според някакъв физически или морален белег (напр. Хрест „Полезен" и др. т.).

[5] На този въпрос Платон се спира и в „Теетет" 151 е — 152 а, където се повтаря почти буквално фразата от „Кратил", но Протагоровото твърдение се разглежда по-подробно, като се дава и пълната формулировка: „На всички неща мярка е човекът, на съществуващите, че съществуват, на несъществуващите, че не съществуват" (=Diels, Vorsokratiker, II, frg. B 1).

[6] На този софист, родом от о. Хиос, Платон е посветил едноименния диалог (вж. в този том). За споменатата тук негова теза вж. „Евтидем" 294 а и сл., 296 с.

[7] Т. е. *различаваме.* В гръцкия оригинал тук е употребен също глагола diakrīno, както по-горе за тъкането. Той означава „разделям и различавам". За да запазим принадлежността при двата случая, употребихме само първото значение.

[8] Сократ, съответно Платон, не определя кой е този „законодател“ (nomothétēs) и по този въпрос са изказани най-различни мнения (народът, някаква митическа личност, първите хора и т. н.), но за никое не може да се каже, че Сократ има пред вид него. Вероятно Платон нарочно не определя, за да даде възможност за по-обща представа.

[9] Това е в отговор на Хермогеновите думи 384 c—d.

[10] В неговия дом се развива действието на „Протагор“, вж. т. I. Богатството и щедростта му са привличали и софисти, и паразити.

[11] Съчинение, където Протагор е излагал своята теза, че човек е мярка на нещата. Срв. „Теетет“ 161 c, 162 a, 170 e, 171 c.

[12] Илиада XX, ст. 74.

[13] Илиада XXIV, ст. 291. Вид нощен ястреб.

[14] Илиада II, ст. 813—814. Местност при Троя, на езика на хората Batiéia, на езика на боговете Myrínē.

[15] Например Илиада I, ст. 403—404: Сторъко чудовище, което боговете наричат Бриарей, а хората Айгайон. Другаде не се споменава. — Платон, „Федър“ 252 b: На езика на хората Ерос, на езика на боговете Птеротóс („Крилат“); вероятно приведените стихове са в същност съчинени от самия Платон. Срв. и следния случай: „Безсмъртната кръв“, т. е. безсмъртната субстанция, която тече в боговете, е íkhōr, Илиада V, ст. 340.

[16] Тук Сократ, съответно Платон, не е точен, защото според Омир, Илиада VI, ст. 402—403, „Хектор го е наричал Скамандрий, а останалите Астианакс“. Не ще съмнение, че Платон е знаял точния текст, но си служи с него така с оглед на своите цели. Но можем и да се запитаме дали тук Платон не си служи с някакъв неизвестен вариант. И следващият стих, Илиада XXII, ст. 507, показва известна разлика с общоприетия текст (вулгатата), вж. бел. 17.

[17] Илиада XXII, ст. 507: Андромаха оплаква мъртвия Хектор и затова в Омировия текст стои „*ти* бе единствен защитник“, éryso, а не „той бе...“, éryto, за да се отнася до Астианакс, но тук е ясно, че Платон има пред вид само Хектор. Но вместо „град“ pólin у Омир стои „врати“ pýlas, което може да бъде вариант.

[18] Astyánax означава „владетел, ánax, на града, ásty“ или опростена и обяснена фразата е: сина на спасителя (на града Троя, Хектор) да го наричаме „Владетел на това“ (=на града, на Троя), което баща му (Хектор) е спасявал.

[19] Въпреки че са носени от троянци, т. е. от негърци.

[20] Платон е усетил може би етимологията: в гръцки съществува съществително héktōr към глагола ékhō „държа, имам“, от първоначално *hekhō и пр., със суфикса -tor, употребено като епитет на Зевс у Сафо, или за котвите, „които държат“ срещу вълнението у Ликофрон Трагикът, фр. 100, срв. Лукиан, „Лексифан“ 15 и др. Все пак не е напълно сигурно дали това съществително е употребено именно като собствено име. Антропонимът е засвидетелстван в микенските таблички Б: Ekoto (= Héktōr), ако, разбира се, писмото Б е разчетено добре. Вж. P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris 1968 — 1977, с. 350. Срв. също Liddell-Scott-Jones, A Greek-English Lexicon, Oxford, с. 524.

21 Платон и тук, и в други подобни случаи употребява думата „буква“ grámma, въпреки че прави ясно разлика между „звук“ и „буква“, както например в следващата реплика: „Произнасяме имената на звуковете, stoikhéia, а не самите звукове“: звуковете са stoikhéia, а „имената на stoikhéia са буквите grámmata“. Вместо да кажат „а“, „б“ и пр. гърците са казвали „álфа“, „béта“ и пр. Така е и по-нататък в този диалог при тълкуването на имената и думите. За значението на stoikhéion вж. по-долу 422 а—b с бел. 148.

22 Названията épsilon, ǘpsilon, или по-скоро ípsilon, ómikron и oméga са създадени през византийско време за разграничение от същите звукове, но отбелязвани другояче по исторически причини.

23 Arkhépolis „управник на града“, Agis „водач“, Polémarkhos „военен, войскови предводител“, Eupólemos „добър или щастлив във войната“, Iatroklḗs „прославен като лекар“, Akesímbrotos „лекуващ смъртните=хората“.

24 Theóphilos „боголюб“, Mnesítheos, „който мисли за бога“.

25 Oréstēs „Горан“ действително е свързан с óros „планина“, прил. oreinós „планински“.

26 Atréus, баща на Агамемнон (и на Менелай). Според една версия на мита Хризип, Khrýsippos, незаконен син на Пелопс, Pélops, бил убит от братята на Атрей и Тиест, законни синове на Пелопс, поради различно мотивирана причина. По-късно Атрей и Тиест, Thyéstēs, изпадат във вражда кой да заеме трона на Микена, вражда предшествувана, придружавана, следвана от престъпления и коварства и от двете страни, където главното е: Тиест съблазнява жената на брат си Аеропа и с нейна помощ скроява измама и заема трона. Зевс обаче помага на Атрей да изгони Тиест и малко по-късно го повиква уж да се помири с него, а в същност убива двете му деца и ги поднася за храна на бащата. Враждата продължава между Атреевия син Агамемнон и Тиестовия син Егист: Агамемнон пада убит от комплота на жена си Клитемнестра, станала любовница на Егист по време на десетгодишното отсъствие на мъжа си пред Троя.

27 Т. е. името се разлага на pélas „близко“, което изрично ще се спомене веднага след това, и ópsis „виждане“. На царя на Елида (в Пелопонес, така наречен според Пелопс: „Остров на Пелопс“) Ойномаос било предсказано, че ще загине от ръката на съпруга на дъщеря си Хиподамия. Затова на всеки неин кандидат предлагал като условие надбягване с колесници. Ако кандидатът започвал да го надминава, Ойномаос забивал копието си в гърба му. Идва обаче Пелопс, син на Тантал, цар на Лидия, в когото Хиподамия се влюбва и с нейна помощ подкупва Миртил, коларя на Ойномаос, да махне клина на едно от колелетата на колесницата на Ойномаос и така причинява смъртта му. Пелопс се оженва за Хиподамия и става цар и в памет на това състезание се учредяват Олимпийските състезания — това е митическият им произход. Пелопс бил обещал на Мартил, син на Хермес, половината царство и първата брачна нощ с Хиподамия, но вместо да изпълни обещанието си го убива. Миртил го проклина. За главните нещастия в Пелопсовия род вж. предходната бел. 26.

28 *Тантал* бил богат и силен цар на Лидия в Мала Азия. Станал близък приятел на Зевс — а според версията у Платон Зевс му

бил баща, — той бил поканен на угощение у боговете, където откраднал от тяхната храна и питие нектар и амброзия — и разкрил на хората тайни на Зевс. Като поканил на свой ред боговете, той по някаква, различно предавана причина поднесъл на боговете като гозба сина си Пелопс. Боговете разбрали, съсипали царството му и го пратили в Ада, където, овиснал на един клон на отрупано с плодове дърво над езеро, да търпи вечен глад и жажда пред храна и вода, които се отдръпвали, щом посегнел към тях. Огромен камък, поставен на мърдащото се дърво, заплашвал да му счупи всеки момент главата. (Да не се бърка с камъка, който вечно търкалял Сизиф.) По заповед на Зевс Пелопс бил възвърнат към живот; за него вж. предходната бел. 27.

29 Превъзходна степен на прилагателното tálas (род. п. tálanos) „нещастен".

30 Различните форми на името Zeus: род. п. Diós, дат. п. Dií, вин. п. Día и Zḗna и пр., с които фантазията на Платон оперира, принадлежат в същност към един корен (djēu-), но са резултат на различни фонетични закони в гръцки. Тези падежни форми са вплетени граматично в гръцката фраза, без да е необходимо да ги повтаряме дословно — за мисълта на Платон ни са необходими тук само Día и Zḗna.

31 Името на това божество започнало да се употребява във фамилиарния език със значението „стар дърдорко, стар глупак".

32 На гръцки има няколко думи koros с различно ударение, от които тук става дума 1. за kóros „младеж" (също форма kóuros), 2. за прилагателно korós „чист". По времето на Платон не са се пишели никакви диакритични знаци, в това число и ударения, затова да не го обвинят в изопачаване на значението на обикновената в езика дума kóros „момче", казва иронично, че не се касае за нея, а за омонима ѝ korós „чист" — рядка дума. За нея вж. Liddell-Scott-Jones, A Greek-English Lexicon, Oxford, с. 982. Във френското издание (éd. Budé), с. 69 сл., бел. 2, погрешно се обяснява:... kóros (sic) (сродно с koréō „чистя"), чието обикновено значение е „нечистотия", но на която дума Платон дава значението „чистота". В същност в случая се касае за дума с друга (също неизвестна) етимология.

33 Понятието „гледам, виждам" в гръцки (и в други сродни езици) се съдържа главно в три корена: op-, hor-, vid-, като в случая съществителното ópsis (ж. р.) има съответствие в ópsomai бъдеще вр. към horáō (аорист é-vidon), причастие сегашно вр. ж. р. horósia.

34 Става дума за родословието на боговете в Хезиодовата „Теогония".

35 Sophía: за значението на тази дума вж. т. I, с. 421 и сл., бел. 1 към „Апология", и с. 462, бел. 16 към „Протагор".

36 Същият гадател, на когото е посветен едноименният диалог, вж. т. I.

37 Daimonía sophía: за dáimōn и daimónios вж. т. I, с. 424, бел. 8 към „Апология", и 427, бел. 4 към „Критон". Състоянието на обладание от божествена сила не е нормално и следователно не-

гoвата продължителност и неизлекуване са вредни. Вж. по този въпрос H. Jeanmaire, Dionysos, Paris 1951, и по-специално сс. 105 сл. В нашия диалог обаче не става дума за конкретно религиозно действие, придружено с изкупително жертвоприношение (както е казано в някои преводи), каквото се правело при прогонване на зъл дух, apodiopompéomai, но в преносен, както личи от намесването на софистите. Но все пак това място не е лишено от известен религиозен смисъл.

[38] Eutykhídes към eutykhē̓s „щастлив"; Sōssías към sṓzō „спасявам"; Theóphilos „който обича или е обичан от боговете".
[39] По-нататък в диалога, 425d, сам Сократ ще отхвърли тази теза като много лесен начин, докато, напротив, Кратил, поставен в неудобно положение, ще поиска да прибегне до този метод, 438 c.
[40] Херодот, II, 52, предлага друга, разбира се, пак популярна етимология: така ги нарекли пелазгите, понеже „били поставили в ред", kosmṓi théntes, вселената. Дадената от Сократ етимология е могла да се хареса на учениците на Хераклит, като Кратил, които са привърженици на схващането за вечното движение.
[41] За dáimōn вж. по-горе бел. 37.
[42] Гръцката дума hḗrōs, която има религиозен смисъл, не превеждаме с „герой" (дошло у нас чрез руски), а с гръцката форма „херос" (не „херой"!). „Герой" няма това значение, то просто означава „юнак", например „героите на Троянската война", когато мислим само за подвизите им, или „главен персонаж" за героите на дадено литературно произведение. У Омир hḗrōs е просто почетен епитет не само за „царе-юнаци" (предводителите на древните са само „хероси", народът е „хора", казва Аристотел, Problemata 922b, 18), но и за обикновените хора, например за певеца Демодок. Проблемът за херосите е много сложен, но във всеки случай, най-общо казано, те стоят между боговете и хората и затова в гръцката религия редица древни божества са били деградирани в хероси, а смъртни са могли да бъдат хероизирани. Истинското значение на думата е вероятно „покровител", но сближаването му с латинското servō „пазя" създава фонетични трудности и затова етимологията му остава неясна, вж. P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, с. 417.
[43] У Хезиод, „Дела и дни", ст. 109—201, е развита идеята за „петте века", първите четири от които са златен, сребърен, меден и героичен и са вече минали и човечеството се намира в железния век. Златният век е по времето на Кронос, когато човечеството е живяло без грижи, болки и мъки и се е ползувало от плодовете на земята, без да е била обработвана.
[44] В цитираните тук от Платон ст. 121—123 има известна разлика от оригиналния Хезиодов текст: ст. 121 вместо „съдба", у Хезиод стои „земя", а ст. 122 гласи: „демони са по волята на великия Зевс".
[45] У Омир и в поетическия език, а в прозата съвсем рядко и като подражение.
[46] Става дума за сричката -phi-, която в самостоятелната дума phílos е с остро ударение, т. е. произнася се с възходящ тон, доминиращ в думата, става в сложното име с „тежко ударение", т. е. произнася се по-нисък тон: Díphilos, което означава, че се произна-

ся като другите неударени срички. Гръцките ударения се означават като „остро“, „тежко“ и „остро—тежко“, наречено по-късно „извито“, понеже са музикални, „пеещи“, а не са динамични (експираторни, силови), каквото е например българското. Те се състоят в повишаване и понижаване на тона и това показват между другото и термините (посочените термини, както и други като: tónos „тон“, prosōdía букв. „припев“, и пр.), които са взети от областта на музиката. Вж. и Ed. Schwyzer, Griechische Grammatik, Bd. I, 1939, с. 417, където е използуван и пасажът от настоящия диалог.

47 Тук rhḗma означава „глагол“ и този термин се е установил напълно в гръцката граматика, докато същата дума е употребена малко по-горе (a—b при примера с Díphilos като „израз“. От древността произхожда и терминът „име“ ónoma (като втори главен елемент на изречението, lógos), с който се борави тук още от началото.

48 Anathréi е обяснено с ópōpe (=heṓraken), от който корен е и думата ómma (от *opma) и нашето „око“, за да се даде паралелност на израза „това, което виждат“, horâi (останалите животни). Глаголът horáō, сег. вр. има като суплетивни форми в отдавна минало вр. héōraka и ópōpa. Вж. и бел. 33.

49 В руския превод на Т. В. Василев, Платон, Сочинения в трех томах, т. I, М., 1968, с. 437, е направена много сполучлива игра на думи: „он ... называется „человеком“, ведь он как бы „очеловец“ того, что видит“. Ние избегнахме това, за да не дадем повод за евентуално недосещане от страна на читателя — и без туй гръцкият текст е мъчен за разбиране при четенето му в превод от лица, които не знаят гръцки; пък и Платон тълкува гръцка, а не друга дума. Тъй постъпихме и при ред други случаи.

50 Аристотел, „За душата“, I, 2 (края), цитира етимология, която свързва psykhḗ с psykhrós „студен“ във връзка с идеята за дишане, anapnoḗ и освежаване, katápsyxis.

51 Аристотел, „За душата“, I, 2, 404a, предава, че *Анаксагор* (макар и да се изразявал по-малко ясно по този въпрос от Демокрит, който е категоричен: „душа и разум“ са едно и също), отъждествява „душа“ psykhḗ и „разум“ nous, но прави от разума движеща сила в произхода и привеждането в ред на смесените първоначално елементи. За този философ вж. т. I, с. 423, бел. 7 към „Апология“. За тази подредба Платон заема от Анаксагор употребения тук глагол „подреждам“ diakosméō: pánta diekósmēse nous „всичко подреди разумът“ Simplicius, Phys. 164, 24 = Diels, Vorsokratiker, II, fr. B 12.

52 За тази идея, която е орфико-питагорейска, вж. „Горгий“ 493a, където се има пред вид Филолай, един от видните представители на това учение в Южна Италия, вж. в този том бел. 46 към „Горгий“. За връзките на Платон с питагорейците и известния между тях Архитас вж. т. I, с. 23 („Платон — живот и творчество“).

53 За тази благоразумна формула в молитвите вж. „Евтидем“ 288a и пр.

[54] *Хестия* е богиня на (домашното) огнище и с нея са започвали жертвоприношенията; култът към огнището е стоял в основата на семейството и оттам и на държавата. Според питагорейските схващания, както съдим според питагорееца Филолай (Diels, II, fr. A 16), тя се е намирала в центъра на космоса като „огнище на вселената", т. е. като основен принцип. Поради това и изразът „започвам с Хестия" означава „започвам от самото начало". Срв. „Евтифрон" 3 а, т. I, с. 88 с бел. 6.

[55] Употребена е думата meteōrólogoi „които се занимават с небесните сфери и оттам — с небесните явления". Причината за употребата на тази дума тук трябва да се види, изглежда, в това, което се каза в бел. 54 за Хестия като основен космически принцип.

[55a] В текста е казано само „чужди", за което вж. бел. 136.

[56] И трите форми принадлежат към корена es-, който се съдържа в глагола eimí, лат. esse, стб. јесмь и пр. „съм". Вторите две форми, които споменава Платон, са дорийски и се срещат и другаде.

[57] *Хераклит* е йонийски натурфилософ, живял през втората половина на VI и първата половина на V в. пр. н. е., и един от първите и най-значителни застъпници на диалектическия възглед за света. Според него светът не е бил сътворен от бог или човек, но винаги е бил, е и ще бъде. Всички неща произлизат от вечно живия огън, който се запалва и угасва по необходимост. За схващанията му, че светът е във вечно движение, се цитират постоянно прочутите фрази „всичко тече" pánta rhéi, тук у Платон pánta khoréi, и „не можеш да се потопиш два пъти в една и съща река". Вж. и „Големият Хипий" 289а, т. I, с. 163 и бел. 23 към него, т. I, с. 445.

[58] Разбира се, между двете думи има само звукова прилика.

[59] По-горе 396b.

[60] Платон свързва Rhéa с групата думи около глагола rhéō „тека", а Krónos му напомня вероятно krounós „извор, поток".

[61] „Илиада" XIV, ст. 201. Това име да не се бърка с името Thetís, Тетида, морска богиня и майка на Ахил.

[62] „Теогония", ст. 337. Океан и Тетис (наред с други титани на брой общо 12) са деца на Ouranós и Gáia („Небето" и „Земята").

[63] Т. е. Polleidōn.

[64] Посейдон с тризъбеца си е разтърсвал земните недра и е предизвиквал земетресения (както и Зевс). Срв. епитета seisíkhthōn „земеразтърсвач", който се дава на него и на Зевс.

[64a] Тук и етимологията, и обяснението за появата на това име е точна. И Плутон-Хадес, и всички богове с „хтоничен" характер дават земните блага. Етимологията на Хадес е неизвестна.

[65] За древните думата има магическа, действена сила и ако някой произнесе гласно дума, тя започва да действува вече самостоятелно и повече не се командува от волята на лицето. Затова думи, изразяващи нещо лошо, се избягват и заместват с други с добър смисъл; явлението е известно като „евфемизъм" — произнасяне на добри думи. Например в никой от индоевропейските езици няма истински думи с първично значение „смърт" или „убивам" и българския език е достатъчно показателен: „смърт" означава в действителност „дял" и „умирам" е към същия корен, а когато първичното значение е било съвсем изместено от вторичното, е настанал втори евфемизъм и вече се казва „почина, отиде си" и под. „Уби-

вам" означава в същност „удрям" и затова диалектно „убих се" и под. означава „ударих се".

66 Според най-разпространената представа *Сирените* са две, но според други древни автори те са било три (напр. Омир), било четири. Поставят ги на различни места (в Сицилия, на островите до Неапол). С песента си те примамвали моряците на своя остров, където те загивали. Изобразявани са като птици с женски глави, и то доста често по надгробните паметници като гении на смъртта и присъствуват в някои версии на легендата за Персефона (съпругата на Хадес). Най-известно е приключението на Одисей, който завързал ушите на моряците си да не ги слушат, но ги накарал единствен него да привържат здраво о̀ мачтата, обаче със свободни уши, за да чуе песента им, без да могат да го примамят. По-интересно за нас в случая е, че според Платон, „Държавата" 617 b, сирените обитават осемте небесни сфери и създават съзвучие от осем тона (космическата октава). В настоящия диалог Платон ги поставя в подземното царство. Коментирайки това място, Прокъл (In Cratylum commentaria, 157) обяснява: Платон различава три вида сирени: небесни Сирени; Сирени, които помагат на размножаването; Сирени, под властта на Хадес, които очистват..

66a За Платоновата етимология на „софист" вж. „Протагор" 312c заедно с бел. 4 към него, т. I, с. 355 и 461.

67 След Уран, светът се владее от Кронос, който е свален от сина си Зевс, окован във вериги и хвърлен в Тартара, вж. Илиада XIV, ст. 203—204. Макар и върховен бог, Зевс споделя властта си с другите си двама братя Хадес и Посейдон.

68 Втората част на името е правилно схваната, но първата означава в същност „земя": „Майката земя".

69 Употребен е глаголът meteōrologéō, с който е свързано съществителното meteōrológos, за което вж. по-горе 401b с бел. 55.

70 Т. е. без прекъсване: Hērahērahēra... като че ли се чува a(h)ḗr-a(h)ḗr... Етимологията на името е неизвестна: нито един от опитите за обяснение не може да се смята за сигурен. Възможно е сближаването с hḗrōs, за която дума вж. бел. 42. За етимологията на Hḗra вж. P. Chantraine, Dict. étymol. (цит.), 416, към които да се добави обяснението на Вл. Георгиев, също хипотетично, чрез микенското era „земя", т. е. със същността на Гея и Деметра.

71 Pherréphatta е формата у атическите автори и надписи. Други форми на това име са Pherséphatta, Pherséphassa, Perséphassa, Pherséphónē и Persephónē (у римляните Proserpína), обикновено наричана Kórē „Момичето", дъщеря на Деметра и съпруга на Хадес-Плутон. Етимологията е тъмна. Тук Платон свързва първата част с phérō „нося", а втората с phónos „убийство". Споменатата по-долу форма Pherépapha е измислена от Платон.

72 Името напомня на гърка глагола apóllymi „разрушавам, погубвам". Срв. напр. Есхил, „Агамемнон", ст. 1080—1082, където Касандра обвинява Аполон: „Ти ме погуби", apólesas. Неизвестна етимология.

72a Думата pólos е технически термин с основна идея „въртене"

при различни обстоятелства, преди всичко ос на небесната сфера, крайните точки на тази ос — „полюси“, — орбита на звезда.

73 Apolōn „който ще погуби“, бъдеще време от apóllymi „погубвам“, вж. и бел. 72.

74 Макар и да етимологизува наивно, Платон описва правилно функциите на *Аполон*. Сложната му природа се дължи на това, че той първоначално е божество на вегетацията и стадата, които може да покровителствува, но и да порази с болести и да излекува. Оттук той е бог на медицината и такъв остава докрай, макар че през класическата епоха мястото му на бог-лечител се заема от неговия син Асклепий. Понеже при лечението примитивните лекари, шаманите, не извършват само очищения и други подобни действия, но и произнасят заклинания и баяния, които са вид песен, и извършват движения, които могат да преминат във вид танц, Аполон става и бог на музиката и танца и оттам на изкуствата, олицетворявани от деветте музи, чийто „предводител“ е Аполон: Аполон музагет. Във връзка именно с музиката Платон развива идеята за хармония. Във връзка с шаманизма стои и функцията му на оракул, и то ентусиастичен (срв. Пития в Делфи). Името на бога има различни диалектически форми и споменатата тесалийска форма е вярна. — Най-после в гръцки съществува копулативен суфикс „а“-„със“: akólouthos, ákoitis, който представя дисимилирана форма на ha-, запазена другаде: haplóus, hápas.

75 За да свърже името „муза“ със споменатия глагол, Платон е имал по всяка вероятност пред вид и дорийската форма Mōsa. За обяснение на това име са предложени най-различни етимологии, от които може би вярната е от корена mont- „планина“, застъпен в лат. mons, т. е. от първоначално *mont-ja „планинска нимфа“; известна пречка представя обстоятелството, че този корен не е засвидетелствуван в гръцки. За етимологиите вж. P. Chantraine, Dict. étymol. (цит.), с. 716.

76 *Латона*, майка на Аполон и Артемида, е „богиня-майка“ и е възможно да е с малоазийски произход. Тази форма на името иде чрез латинското Latona от гръцкото Lētṓ, на дорийски Lātṓ, с неизвестна етимология. Вж. P. Chantraine, Dict. étymol. (цит), с. 638. Но твърдението на Платон, че другите гърци (той казва „чужденците“) я наричали Lēthṓ, почива на народна етимология според корена lāth- в смисъл на „скривам (се)“ в lanthánō, lḗthē „забрава“ и под.

77 Обяснението на името Artemis, дорийски Ártamis, чрез artemḗs се допуска и от някои модерни учени, но то среща трудности, както и другите хипотези това име да се обясни чрез гръцки. Много вероятно е богинята да е с малоазийски произход, влязла в гръцкия свят още през микенско време, както показват микенските форми (род. п.) Atemito (=Artémitos) и може би (дат. п.) Atimite (=Artémitei). Вж. P. Chantraine, Dict. étymol. (цит.), с. 116 и сл.

78 Името Diṓnysos и по-скоро Diṓnysos е във връзка с името на Зевс и най-вероятно означава „Син на Зевс“, Dios-„Зевс“ (вж. бел. 30) и nýsos в смисъл на „дете, младеж“, вж. H. Jeanmaire, Dionysos, Paris, 1956, с. 7, което съчинение е изобщо важно за произхода,

характера и култа на това божество. Изложеното тълкуване принадлежи на P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache, Göttingen, 1896, с. 241 и сл., който обяснява името чрез тракийски. Това тълкуване се допуска като възможно с големи резерви по отношение на втората част и от P. Chantraine, Dict. étymol. (цит.), с. 285. Вероятно божеството има балкано-егейски произход, т. е. едно божество с подобни функции е съществувало и у траки, и у гърци — за това говори споменаването му в микенските писмени паметници Б (род. п.) diwonusojo (втората половина на II хилядолетие пр. н. е.).

79 У Хезиод, „Теогония", ст. 195—200, се намира разпространената народна етимология от aphrós „пяна" и odítē към hodós „път, пътуване". Според мита *Афродита* била родена от морската пяна и излязла на брега на о. Кипър. Богинята е най-вероятно с малоазийски произход; досегашните опити за тълкуване на името ѝ се оказаха несполучливи.

80 Името на богинята означава „момиче", сродно с pállas (род. п.), pállantos „млад" и под.

81 Според мита *Атина* излязла от главата на Зевс. Вж. Омировия химн „Към Атина" (XXVIII), ст. 4—5. Пиндар VII Олимпийска ода, ст. 35—36.

82 В йонийско-атическия диалект при известни положения стои „ē" срещу общогръцкото „ā". Платон казва: от nóēsis се получава nóē, от което се създава theonóā вместо атическото theonóē.

83 Името има различни форми, от които първичната е общогръцката Athā́nā, йонийско-атически Athḗnē. Името се среща в микенските плочки Б. Първичната природа на богинята е вероятно защитница на двореца, откъдето по-късно защитница на града; тя е също и войнствена богиня. Главно божество-покровител на град Атина, чието име произлиза от това на богинята (а не обратно, не „Атинянката").

84 Тук Сократ постъпва по същия начин, както по-горе, 400 d, където се отнася към въпроса за имената на боговете с най-голяма предпазливост.

85 Позоваване на „Илиада" V, ст. 221—222, където става дума за чудесните коне, дадени от Зевс на Трос.

86 По-горе 383b.

87 При разглеждане на думата „херос" 389d.

88 Emḗsato е аористна форма, 3 л. ед. ч., от mḗdomai „мисля, измислям, кроя", обяснено с глагола mēkhanáomai (тук аористен инфинитив mēkhanḗsasthai) „измислям, изнамирам, кроя", но в лош смисъл: измислям хитрости, интриги. — Може би най-вероятно е обяснението на М. П. Нилсон, че Хермес води името си от hérmax, куп камъни за показване на пътя.

89 Заграденото в прави скоби се смята от някои издатели за интерполация.

90 По всичко личи, че текстът в правите скоби е интерполиран.

91 Tragikós, от trágos „козел": игра на думи със смисъл — Пан, както е известно, е с кози крака, а пък древните са извеждали дра-

матичния жанр трагедия от trágos „козел“ и ōdḗ „песен“, така че tragikós означава и „козлов, козлоподобен“, и „трагически“. Това обяснение за значението на думата „трагедия“ и оттам за нейния произход — фолклорен хор от облечени в кози кожи танцьори — се дава и досега, без да бъде обаче достатъчно задоволително. Тук Платон има пред вид третираните от трагическите автори митове, които осъжда в „Държавата“ 435c и слл.

92 Aipólos в същност означава „козар“ и нищо друго.

93 Преди Анаксагор това схващане застъпвал Талес (втората половина на VII — първата половина на VI в. пр. н. е.: ориентираща дата е изчисленото предварително от него слънчево затъмнение през 585 г.): „Талес пръв казал, че Луната получава светлината си от Слънцето“, „Талес, Анаксагор ... твърдели, че ежемесечните изчезвания на Луната стават, понеже тя съпътствува Слънцето и се осветява от него, а затъмненията ѝ, когато попадне в сянката на Земята, намираща се между двете звезди“, т. е. между Слънцето и Луната, Aëtius, De placitis philosophorum, II, 27 (=Diels, Vorsokratiker, II, Anaxagoras fr. A 77).

94 Според традицията Анаксагор пръв обяснил фазите на Луната, но според Плутарх, „Никий“, 23 (=Diels, II, fr. A 18), неговите схващания били приемани от малцина. — На гръцки за небесното светило се употребява думата selḗnē, а за една дванайсета част от годината, определена според неговите фази — думата méis или mēn от първоначален корен mens-, която дума е етимологически сродна с нашето „месец“. Основното значение на meis, mēn за небесното тяло е запазено само в някои случаи (напр. в атически за „лунен сърп“ и др.), преди всичко в производни. За да бъдем ясни при Платоновия текст, предпочетохме тук (но не и навсякъде другаде) в първия случай да употребим латинската дума „луна“, която започна напоследък да измества нашето „месец“.

95 Дадената от Платон етимология на selā́nā, йон. selḗnē, от sélas е вярна. Дорийската форма selānáïa (у Еврипид, „Финикийките“, 176, лирическа част) е изкуствено създадена въз основа на йон.-епич. selēnáiē, която е вторично образувание според прилагателното selēnáios, ж. р. selēnaíā/ē „лунен“.

96 В гръцкия календар, който е лунен (затова и годината е разделена на „месеци“), hénē kai néā (подразбира се selḗnē) е название на последния ден на месеца поради това, че е граница между двете фази: „старата“ Луна си отива и иде „новата“.

97 Главно въз основа на Херодотовото сведение, VII, 73: „Арменците [във войската на Ксеркс срещу Гърция, 480 г. пр. н. е.], били въоръжени по същия начин като фригите, понеже са потомци на фригите“, обикновено се приемаше, че формата за „огън“ е била както в арменски — hur. Въпросът обаче, както се разбира под „фриги“ и кои „фриги“ могат да се имат пред вид, когато се говори за близост с арменците, е много сложен, както в етническо и географско, така и в езиково отношение и днес той има съвършено различна постановка. Вж. дискусията у Otto Haas, Die phrygischen Sprachdenkmäler. Linguistique balkanique, X, 1966, особено

с. 240—256 („Phrygisch und Armenisch"). — За фригийската дума за „огън" вж. у него, с. 170; за „вода", която ще е гласяла ūdro, както може да се заключи от думата hýdrō в един надпис на фригийка от Апамея, починала в Рим (IG, XIV, 1890) и на карийски роб от Антиохия, починал в Делос (BCH 51, 1927, 234), и вероятно от местното име по р. Меандър Та Kýdrara=Та Hýdrēla, цит. съч., с. 172; формата за „куче" не може да се установи точно, но понеже Платон казва, че е близка до гръцкото (вин. п., множ. число) kýnas, вероятно е имала основа kun-; от друга страна обаче „меонийското" име на Хермес Kan-dáulēs „Кучедавец (преведено в гръцкия текст с Kynánkhēs) говори за форма kan-, както в латински canis; вж. цит. съч., с. 166; изобщо вж. с. 229—240, гл. VI: „Die Sprachgeschichtliche Stellung des Phrygischen".

97a Gáia е дублетна форма, която се употребява у поетите широко, а в прозата има образувани с нея сложни думи.

98 Hṓra има дълга гласна „о", затова по Платоново време се пише с омега (по новия правопис), но в староатически със знака „о" (наричан в Платоново време „ou", а по-късно „омикрон", защото са започнали да отбелязват с него само краткото „о"), с какъвто са се отбелязвали три звука: дълго „о", кратко „о" и едно нообразувано на гръцка почва дълго „ou" Земайки повод от това, Платон създава форма с кратко „о", hóra, каквато никога не е съществувала за тази дума. Срв. бел. 130 и 159.

99 Вж. по-горе 396а.

100 По-скоро се има пред вид лъвската кожа на Херакъл (взел я от убития от него Немейски лъв), отколкото Езоповата басня за магарето, което навлякло лъвска кожа и всички животни изпаднали в ужас, но скоро вятърът я духнал и животните разбрали истината. С това изглежда Сократ шеговито визира Антистен, за което вж. бел. 175.

101 Клетва без ритуално значение, приписвана на благочестивия митически герой Радамант (за него т. I, с. 425, бел. 21 към „Апология", „Горгий" 524а, и бел. 95), за да не се призовавали боговете за щяло и нещяло.

102 401 а, d; 402а и пр.

103 Тук Платон има пред вид натурфилософите от рода на Хераклит, които учат, че светът е във вечно движение (вж. по-горе 402а, d и бел. 57 към цитираното място); учението на Демокрит и неговата школа, според което същността на света са атомите; релативността у софистите (срв. напр. уводната бележка към „Протагор", т. I, с. 460, и тук по-горе бел. 57). — *Демокрит,* родом от Абдера на Беломорския бряг, живял прибл. между 460 и 370 г. пр. н. е., възприел атомистичната теория, чиито основи били поставени от Левкип, като я развил детайлно. Първичните принципи са атоми и празно пространство: атомите са безбройни съвършено малки тънки частици, хомогенни в своята субстанция, безкрайно различни по форма и размер, твърди, плътни, непроменливи и неделими (това означава думата „атом", átomon), които се движат в най-различни посоки в безкрайното празно пространство и в сблъсъка си създават нещата. От Демокрит са запазени към 300 фрагмента. —

Левкип е от Милет (не от Абдера, както предават някои антични извори) и като дата на неговия разцвет (т. е. 40-годишна възраст) се дава 440 г. На него се приписват две съчинения, които се намират в Демокритовия корпус: „Голямата световна система“ и „За разума (nous)“. — Атомистичната теория намира своя продължител у Епикур от Атина, 342/1—271/о. — За Левкип и Демокрит Diels, Vorsokratiker, II, 70—230.

104 При разглежданите тук думи, които често имат много широк смислов обхват, сме дали по-общото или по-честото значение. Да повторим и тук: етимологиите, разбира се, са напълно фантастични.

105 Да се внимава: това е създадена от Платон форма.

106 Така е поправен текстът, който е несигурен. Мястото е доста дискутирано, но от научна гледна точка то не допринася нищо. Платон свързва думата с pistós „верен“. Вж. по-нататък 437а, където той се връща към тази дума, но я интерпретира в обратен смисъл. Но и на двете места текстът изглежда повреден.

107 За sophía (sophós) и за отношението ѝ към epistḗmē вж т. I, с. 421 сл., бел. 1 към „Апология“.

107а Т. е. не атически, вж. бел. 136.

108 3 л. ед. ч. от пасивния аорист на глагола séūo „раздвижвам, подгонвам“.

109 Този пасаж не е съвсем ясен. Предложеният превод е според традиционния текст. Там стои idíāi „собствено, лично, частно“ и пр., което не личи да е много на място, затова един филолог (Hermann) предлага да се чете Día, като в такъв случай преводът ще гласи: „някой си каза, че поради това е право и Зевс да наричаме [така]“ (срв. руския превод (цит. бел. 48): „и кто-то даже сказал, что и Зевс правильно так назван“). Но и с тази промяна гръцкият текст не става синтактично и смислово по-ясен.

110 Пословица.

111 Това е схващане на Хераклит, вж. по-горе бел. 57.

112 За Анаксагор вж. т. I, с. 423, бел. 7 към „Апология“ и с. 445, бел. 23 към „Големия Хипий“ и тук бел. 57. За същността и ролята на Разума той казва: „Разумът е богът, който е сътворил космоса“, той „е привел в ред всички безбройни неща, които са били смесени“, той „е начало на всичко“, той е „нещо просто, не съдържащо смесване, и е чисто“, „всичко се движи от Разума“, H. Diels, Vorsokratiker, II, fr. A 47, 48, 55.

113 Тук Платон е наблюдавал диалектичните и поетически форми на думата **„мъж“** anḗr, вин. п. anéra, **мн.** ч. anêres и пр., срещу род. п. andrós, дат. п. andrí и пр.: звукът „d“ действително е добавен вторично за улесняване на произношението. Това обаче не прави обсненията му верни.

114 Перфектен инфинитив от thēléō=thállō „цъфтя, разазеленявам се“.

115 Древните не са правели разлика между занаят и изкуство — всичко е било за тях едновременно и едното и другото — на гръцки tékhnē, на латински ars. Вж. по този важен въпрос бел. 3 към „Горгий“ в този том и Фр. Шаму, Гръцката цивилизация, С., 1979, с. 288 сл., по-специално с. 292—297.

116 **Така че от** tékhnē да се получи ekhonóē: ekho- към корена

hekh- „имам“ (оттам е héxis) и по-към nóos, стегнато nous „разум, ум“.

117 Случаят не е подобен на вмъкването на „d“ в andréia, вж. бел. 113: тук първоначалната форма е с „r“.

118 „Гибелната, oloḗ, Phix“ се среща единствено у Хезиод, „Теогония“, ст. 326: дъщеря е на Órthos и Ékhidna и пребивавала на планината Phíktion в Беотия, откъдето и името ѝ. Едва ли е отделно същество от Sphinx (засвидетелствувана е също формата Sphix) в легендата за Едип, пак в Беотия, както някои предполагат. Различието във формите почива на познатото явление в индоевропейските езици — смяна на началното sp- със p- и под., вж. у Ed. Schwyzer, Griechische Grammatik, I, с. 334.

119 Има се пред вид песен VI на „Илиада“: напуснал за малко сражението, Хектор се връща в Троя; майка му му предлага да го подкрепи с чаша вино, но той отказва, ст. 264 сл.: „да не би да ми отслабиш устрема и да си забравя силата“. Изглежда, че с оглед на тази алюзия Платон е употребил и обръщението daimónios, каквото отправя към Хектор малко след това жена му Андромаха, възпирайки го да се върне на бойното поле: „луди човече“, което ние тук преведохме по-общо. Daimónios „у когото е влязло божество, dáimōn, обладан“, оттам човек не на себе си, в добър и лош смисъл. За dáimōn вж. по-горе бел. 37 към 396d и бел. 8 към „Апология“, т. I, с. 424.

120 Както a-poría означава буквално „липса на възможност за вървене“, оттам „безизходица, затруднение“, така eu-poría означава „добра възможност за вървене“, откъдето „леснота, лесна възможност, средство“.

121 Субстантивирано, в ж. род, от прилагателното hairetós към глагола hairéō „хващам, желая, избирам“.

122 Вж. 413 d.

123 Вж. 409 d, e.

124 В ръкописите е kalón „красиво“, но логиката на текста не може да го оправдае, затова се приема поправката (на Bedham) kalóun, която от своя страна не изглежда много сполучлива: с каква цел Платон би употребил едно до друго две причастия, едното аористно, другото презентно, от един и същ глагол (kaléō)? В изданието на Budé, с. 100, бел. 1, Л. Меридие обяснява: „Сократ разсъждава по следния начин: *мисълта* (diánoia) определя имената; следователно тя *нарича*. Всичко, което създава мисълта, е добро (epainetá, *достойно за похвала*): следователно тя създава красиви неща; справедливо е следователно да я наричаме to kalón „красиво“. Двете причастия kalésan (аорист) и kalóun (презенс) се обясняват [така]: говорейки за създателя на имената, Сократ употребява, както се видя, ту презенс (ho tithémenos), ту аорист, ho thémenos)“.

125 Symphéron (мн. ч. symphéronta) е причастие от symphérō „нося заедно“: syn „със“ и phérō „нося“, с което е сродно по корен phorá „носене, движение“, а hāma означава „заедно“ = syn.

126 Lysiteléō=lýō télē (мн. ч. от télos) означава „обезщетявам, компенсирам за направени разходи“ или „плащам дължимото“ и от-

там вече „принасям полза, полезен съм", безлично „полезно ми е, имам полза"; tél̄e означава по-специално „такси, налози", плащане", в йонийско-атически „разходи", ед. ч. télos „мито", teléō „плащам". Основното значение на télos е „свършване, край" и на произведения от него глагол teléō „свършвам", но от това основно значение са се развили извънредно много вторични, именно: свършване, край осъществяване > цел > решение > власт за решение > длъжност > длъжностни лица; 2. това, което е дължимо > задължение > налог, такса, мито, плащане, дори 3. военно поделение. Тук Платон спекулира с основното значение, пренебрегвайки именно обикновения израз в атически, „употребяван от търговците", и дава напълно погрешно обяснение.

126а Т. е. не атическо, вж. бел. 136.

127 У Омир не се среща никога ōphélimos „полезен", но тук Платон се позовава на Омир като на старинен текст, свързвайки това прилагателно с глагола ophéllō „увеличавам, усилвам" и под.

127а Първите прилагателни не трябва да се разглеждат, защото са образувани с отрицателната частица а- „не", така че не се нуждаят от етимологизуване, докато вторите са прости и още не са били обяснени.

128 Ном, nómos, на Атина — тържествена музикална композиция в чест на Атина, която ще да е била подобна по своята сложност на нома в чест на Аполон, изпълняван от китарист, който е пеел и си е акомпанирал на китара. Композицията се е състояла от прелюдия и седем части. По същия начин „прелюдията" на Сократ с етимологията на blaberón предвещава за Хермоген още по-сложни етимологии.

129 Действително в някои диалекти (родоски, елейски и др.) се забелязва още от рано спирантизиране на „d" (напр. zéka вм. déka „десет"), но това произношение се налага в общогръцки едва през византийската епоха, както е днес в новогръцки. В атически по времето на Платон „d" не е имало спирантно произношение, но той е могъл да наблюдава подобна промяна в групата „dm" в отделни форми, като osmḗ вм. odmḗ „миризма", ísmen вм. ídmen „ние знаем" и др. т., но те представят частен случай, тъй като „dm" може да се промени понякога и другояче, в „mn" Специално споменатото по-долу zygón „ярем" никога не е имало формата dyogón — първоначалната индоевропейска форма е била *jugom, както личи от лат. iugum и бълг. *иго* „ярем".

130 Това, разбира се, не е вярно. Тук Платон има пред вид стария атически правопис, където думата се е пишела със знака „Е", който тогава е служел да изрази три звука: краткото „е", дългото „е" и едно друго дълго „е", образувано на гръцка почва, срв. 410а и бел. 98; 426с и бел. 159. Точно по негово време, в 403 г., в Атина се въвежда милетската азбука, в която краткото „е" се отбелязва с „Е", а дългото „е" с „Н" (в атически, както и изобщо в архаичните гръцки азбуки, този знак е отбелязвал дотогава звука „h"). Във византийско време „Е" се нарича „епсилон", а „Н" — „ета".

130а Мн. ч., среден род от hḗmeros „кротък".

131 Такава форма, разбира се, никога не е съществувала.

[132] Desmós е съществително към déō „връзвам", т. е. „що връзва" — „въже, окови" и пр. Коренът на déō „връзвам" няма нищо общо с корена на другия глагол déō „липсва", откъдето се развиват значения за необходимост: към него именно принадлежи déon „необходимост, задължение".

[133] Сократ има в същност пред вид формата di-ión: „преминаващо" ión, „през" diá. Срв. по-горе 412d, 413b.

[134] Вж. 415 c—d и бел. 120.

[135] В текста е казано: to empodízon пречещо, tou iénai на вървенето, обаче с това Платон перифразира мислимата от него етимология от отрицателната частица an- (която се явява и като a-) „не", изразена чрез „пречещо", и eimi, инфинитив iénai, „вървя".

[136] „Чужд" xenikós не в смисъл на негръцки, а на неатически: xénos с основно значение „гост", откъдето „чужденец", се употребява и за човек не от същото гръцко племе; но xénos може да бъде и негрък, „варварин" в античен смисъл. — Algēdṓn наистина изглежда, че е йонийска (Херодот, Хипократ) и поетическа (у трагиците) дума и от атическите прозаици я употребява само Платон, чийто език има близост до поезията.

[137] Akhthēdṓn, както и ákhthos, от което е произведено, имат конкретното значение „тежест", товар", откъдето метафоричното „неприятност, скръб, печал" и под.

[138] Euporía, вж. бел. 120.

[139] Срв. по-горе бел. 125. Посочваме това с оглед на прокарваната от Платон навсякъде идея за движение, а не че euphrosýnē има нещо общо с phérō „нося" (думата е към производните от phrēn „диафрагма", смятана за център на живота и чувствата; срв. покъсно „сърце").

[140] Основното значение е „дух", но тук Платон има пред вид прегнатното му значение „развълнуван, буен дух = страст, буйност, гняв" и под. (срв. thymóō „разгневявам") и с оглед на това го обяснява.

[141] Тази дума е създадена от Платон според корена ois- в oísō „ще нося" (към презенс phérō „нося", за да обясни oíēsis (което е към oímai „мисля").

[142] Вдъхновението, което му се придава от Евтифрон, вж. по-горе 396d.

[143] Буквално: нещото on, чието (hou) е (estín) търсенето (másma).

[144] Френският издател Л. Меридие обръща внимание, че при произнасянето ouk ion може да се схване и като óuki on: óuki е йонийската форма на отрицанието, а във връзка с това да добавим, че философските трактати в началото са били писани на йонийски и поетически език.

[145] Вж. 409d: касае се за обяснение чрез „варварски" език.

[146] Същата мисъл и израз по-горе 414c.

[147] Вж. по-горе 412c.

[148] Stoikhéion превеждаме тук с „основен елемент", който не може повече да се разлага. В същност това е „звукът" като пръв компонент на сричката, срв. 424 d—e, но понеже според общата идея

на тези пасажи все пак в този елемент трябва да е бил вложен някакъв по-определен смисъл, превеждаме думата с общ израз, още повече че във философията под (мн. ч.) stoikhéia се разбират основните елементи, от които се състои материята и които са напр. у Емпедокъл четири, наречени от него rhizōmata „корени"; átoma stoikhéia са у Епикур „неделимите елементи, частици", атомите. Като философ Платон на много места иска да изрази с тази дума едновременно и двете неща и в тези случаи предпочетохме „основен елемент" за разлика от случаите, когато ясно се касае за „звук". Интересно е, че като философски термин тази дума е засвидетелствувана за пръв път у Платон, без да можем, разбира се, да установим дали той пръв я е въвел. Гърците са различавали „звук" от „буква", grámma, обаче често са употребявали stoikhéion за буква и grámma за „звук" (както и у нас често в простонародната употреба на втората дума). Ние оправихме навсякъде това несъответствие.

149 Срв. подобно положение 393с, 414е.

150 Някои философи схващат мястото по-другояче, напр. в руското издание (цит. в бел. 49) е преведено: „и ни едно [име] из них *не лучше* другого как име". Подобен превод предлага като втора възможност и Л. Меридие (éd. Budé), с. 109 бел. 3: „aucun d'eux [=des noms] ne l'importe sur les autres", но предпочита все пак „aucun d'eux ne se distingue des autres". Разликата иде от двете значения на глагола diaphérō, но мисля, че духът на целия контекст дава предимство на предложения от мен превод.

151 Подражанието, mímēsis, играе голяма роля във философските концепции на Платон, в това число и в областта на изкуството, в която Аристотел по отношение на подражението има противни на Платон схващания.

152 За stoikhéia вж. по-горе бел. 148.

153 Ta phōnḗenta „гласни": ta te áphōna kai áphthonga „които нямат нито глас (звук), нито шум (звук)", т. е. безгласни, беззвучни = неми: сьюзите te — kai поставят първата и втората дума в тясна връзка помежду им; другаде се употребява било единият, било другият термин с еднакъв смисъл „безгласни = неми"; ta au phōnḗenta men ou, ou méntoi ge áphthonga „които не са гласни, но все пак не са и беззвучни", т. е. полугласни. Срв. „Филеб", 18 b—c, където Платон различава: 1. гласни ta phōnḗenta; 2. полугласни, „които нямат глас (звук), но имат някакъв шум", ta phōnḗs ou, phthóngou de metékhonta tinós, наречени по-нататък „средни", mésa; 3. неми, „безгласни", ta áphōna или „безгласни и безшумни", ta áphōna kai áphthonga.

154 По-горе 401а.

155 Поговорка: „не както искаме, а както можем", вж. „Големият Хипий" 301с, т. I, с. 182.

156 Това е начин за развързване на действието не по неговата логика, а по свръхестествен начин: deus ex machina, срв. Аристотел, „Поетика", 1454 a—b, който дава за пример Еврипидовата трагедия „Медея".

157 Да не се забравя, че с тази дума се означават негръцките народи.

158 Думата íesis е съчинена за случая от Платон според глагола iénai (в инфинитив; 1 л. ед. ч. е éimi) „отивам“.

159 Т. е. писане с „епсилон“, Е, а не с „ета“, Н, както се пише вече по времето на Платон, вж. по-горе бел. 98 и 130.

160 Xenikón, т. е. неатическа дума, вж. бел. 136. Действително глаголът kíō е изключително епически, а от трагиците се среща само у Есхил.

161 Следва интерполираният текст: „а трябваше да се казва kiéinēsis или éisis“.

162 Сократ иска да каже, че истинската форма е a-íesis, където a- е отрицателната частица „не“; за нея вж. по-горе бел. 135, а за íesis — по-горе бел. 158.

163 Друго четене е форма от trékhō „тичам“ (trékhein), но с оглед към 434c, където се предпочита trakhýs.

164 При произнасянето на денталите (зъбните) „d“ и „t“ езикът опира до зъбите, които го свиват.

165 При произнасянето на назала (носовката) „n“ въздухът минава „вътре“ éisō през носната кухина.

166 Според гръцката практика Платон употребява вместо самите звукове имената на буквите, които те отбелязват (вж. бел. 21), като нарича и самите звукове букви, а двете букви, за които става дума, той определя като „големи“: „той определил алфа да означава „голямо“ и ета (за нея вж. бел. 130) да означава „дължина“, понеже „буквите са големи“. Именно изразът „буквите са големи“ е дал повод на някои филолози да смятат, че Платон тук имал пред вид не звуковете, а буквите с тяхната форма. Това, разбира се, е погрешно и макар на много места да се употребява „буква“, е ясно, че се касае за „звук“ (вж. и бел. 148). Докато при „ета“ обаче няма колебание, че се касае за дълъг звук (с нея се означава „дължина“ — нещо дълго), при „алфа“ възниква въпросът, защо Платон и нея я е определил като „голяма = дълга буква“, за да означава и тя „голямо“, тъй като с „алфа“ се отбелязва и краткото, и дългото „а“. За да не протакаме излишно въпроса — а той не е и важен нито от лингвистична, нито от философска гледна точка, а само от смислова, — ще кажа, че Платон не е пожелал да се аргументира, ако изобщо е имал аргументи, но може да се предполага, че е имал пред вид, че алфа е първата буква от азбуката и следователно нещо много важно, „голямо“. Срв. израза „алфа и омега“, т. е. начало и край, основен принцип на нещо.

167 Употребена е думата sēméion „знак“ в значение на „буква“, но се разбира, естествено, „звук“; вж. същото за grámma, бел. 148. При обяснението на „закръгленото“ чрез „о“ се има пред вид не закръглената форма на буквата „о“, както някои мислят (това би противоречило на обяснението за другите звукове по-горе), но закръглеността на устата при произнасянето на този звук.

168 Вж. началото на диалога 383b и сл.

169 Парафраза на Хезиод, „Дела и дни“, ст. 361—362.

170 Омир, „Илиада“ IX, ст. 644—645. Критон (=Платон) слага ударението върху израза katà thymón, като му дава смисъл на „моето сърце“, т. е. „допадна ми“, и така го свързва със следващите си

думи, които изказват съгласие. Обаче в контекста на IX песен този израз има по-друг смисъл: Ти, Аяксе, — казва му Ахил, — мисля, че говори както ти подсказва сърцето, но аз не съм съгласен с теб. Затова и аз го преведох доста неутрално, като следвах Омир, но без оглед на контекста на целия Омиров пасаж. — Платон и другаде си служи с цитати от поети, които използува по свой начин. — Ние познаваме „Илиада“ и „Одисея“, разделени по на 24 песни, но това деление, изглежда, е направено от александрийските филолози, III в. пр. н. е., според тогавашния брой на буквите в гръцката азбука. Преди това отделните части са били означавани със свои заглавия („Гневът“ или „Свадата“, „Клетвата“ и пр.), които са били запазени и при новото деление. Така ги означава и Платон, пък и Аристотел.

171 Т. е. да се свърже минало с бъдеще: Омир, „Илиада“ I, ст. 343—344, където Ахил казва за Агамемнон: „Той не е способен да хвърли поглед едновременно и напред, и назад, [за да разбере] как ахейците биха могли да се сражават при корабите си без вреда“. Също III, ст. 109—110, където Менелай казва, че на младите хора умът им е лек, „но когато с тях е някой стар човек, той гледа и напред, и назад, как да стане най-добре и за двете страни“.

172 Tékhnē — занаят и изкуство, вж. бел. 115.

173 Т. е. тези, които създават имената. Вж. 388 d—e и бел. 9.

174 Следва текст, който се смята за интерполиран: „както показва името“. Този текст пояснява още по-добре мисълта.

175 Срв. 389b. — Някои предполагат, че тук се визирал Антистен от Атина (около 455—360 г. пр. н. е.). Но в същност произходът на тезата трябва да се припише на елейската школа, откъдето тя е преминала, така да се каже, като „общо място“ в софистиката. Все пак понеже изследването на значението на думите е легнало в основните принципи на учението на Антистен, ще кажем и по този въпрос нещо като илюстрация към нашия пасаж. Щастието (eudaimonía) почива на добродетелта (aretḗ). Добродетелта се основава на познанието и следователно тя може да се преподава (срв. за последното и диалога „Протагор“, том I). Това става чрез проникване в значението на думите. Понеже който знае значението на една дума, той познава също нещото, което тя показва. Който знае какво е добродетел, може да постъпва само добродетелно. Който е постигнал това познание, не може да го загуби никога. Повечето удоволствия (hedonái) са коварни и не могат да допринесат за щастието. Единствено удоволствието, което е резултат на усилие, pónos, е трайно и безспорно. Затова Антистен почитал Херакъл (Херкулес) заради неговия добродетелен и пълен с усилия, pónoi, живот. Метафората с лъвската кожа, по-горе 411a, визира, изглежда, Антистен; вж. и бел. 100.

175а Излиза, че Кратил е син на Смикрион. (Хермоген е син на Хипоник.)

176 Става дума за твърдението на Кратил, че всички имена са прави, ако действително са имена.

177 Това уточняване няма отношение към въпроса за имената, а само за избягване на недоразумение по отношение на „показвам“, в какъвто смисъл е употребен глаголът déiknymi, защото той означава и „доказвам“.

178 Според Платон изречението има схемата: име, ónoma, и глагол, rhēma. Вж бел. 47.
179 Вж. 388 d—e, 429a.
180 Това е името.
181 По-горе 426c и сл.
182 Не може да се разбере за какво се касае при това сравнение, затова някои филолози предполагат, че текстът тук е повреден.
183 384d и сл.
184 430b и сл.
185 С целия израз предаваме stoikhéia, за този термин вж. бел. 148.
186 Срв. 426c.
187 Срв. 427b.
188 В диалекта на гр. Еретрия (на о. Евбея), както и в някои други гръцки диалекти (спартански) се среща явлението „ротацизъм": при известни положения (най-вече между гласни, какъвто е случаят консеквентно в латински) старото „s" преминава в „r".
189 Срв. 427a.
190 Срв. 427b и 434c.
191 А не skrērós, каквато била старата форма според Кратил.
192 Фразата е конструирана така, че не може да се разбере, дали се дава общото, или частния случай като илюстрация на общото, т. е. „когато произнасям думата sklērótēs „твърдост", мисля за sklērótēs и ти знаеш, че мисля за sklērótēs".
193 По-горе 414c.
194 Вж. малко по-долу 438a.
195 Кратил упорствува на казаното от него в 429 b—e, че всички имена са правилно създадени, въпреки че тази теза е вече опровергана от Сократ.
196 411c, където Сократ отбелязва, че при моралните категории имената са подчинени на идеята за движение.
197 Етимологиите, които Платон ще предложи тук, няма да го задоволят. Но те ще постигнат поставената им задача — не може да се разчита на имената за познаване на нещата, както подържа Кратил в 435.
198 Платон разглежда вече тази дума в 412a, където издателите предпочитат текста както го преведохме, а не „да вмъкнем, embalóntes, „e" и да казваме epistḗmē". Там логиката на текста подсказва, че Платон я свързва с pistós „верен". Тук едни кодекси дават ekbalóntes „изхвърляйки", а други embalóntes „вмъквайки". Но щом думата се свързва с глагола hístēmi „поставям", който започва с гласна, защо трябва да се „вмъква" гласната „e" и освен това текстът става безсмислен. Ето: „по-правилно е да произнасяме неговото начало както сега го произнасяме (epistḗme), отколкото да вмъкваме „e" и да казваме epistḗmē". Най-после двусмислеността, за която се говори тук, би била нещо безсмислено, ако текстът не се приеме такъв, какъвто се приема тук. Според това новите издания изхвърлят освен това и изречението, което иде след pistḗmē: „но

да направим вмъкване в „i“ вместо в „е“, което отгоре на това е и неясно, защото никаква логична форма не излиза.

199 Bébaion звуково напомня báinō „вървя“ т. е. движение.
200 За sýnesis вж. 412а. Синонимността на sýnesis, hamartía и symphorá почива на сближаването на hamartía с homartéō „придружавам“, а на symphorá със symphérō „нося със“ (последното е вярно), обаче самото sýnesis няма нищо общо със sýneimi „вървя заедно“.
201 436b и сл.
202 435 d—е.
203 За значението на демон, dáimōn, вж. т. I, с. 424, бел. 8 към „Апология“.
204 Вж. по-горе 437с и сл.
205 Сократ засяга третираното в 411с и 436с (с бел. 196).
206 Подема се темата от 411 b—с.
207 Употребена е думата idéa.
208 Софистите и между тях особено Протагор.

Федон

Много се е спорило по въпроса, кога точно е създаден „Федон“, най-популярният философски диалог на Платон. Отнасян към найранното и към най-късното Платоново творчество, понеже не съдържа исторически факти, които да издават годините на написването му, „Федон“ може да се датира само с оглед на засяганата проблематика и на особеностите на стила. От една страна, учението за идеите в този диалог изглежда по-цялостно развито, отколкото в „Горгий“ и в „Менон“, от друга страна, то все още не е подложено на строга логическа аргументация. Превес в този диалог имат митологическите и художествените аргументи, а философската проблематика е майсторски вплетена във фабулата и художествените обстоятелства, тъй както е в „Пирът“ и във „Федър“. Всичко това е наложило мнението, че с „Федон“ се открива зрелият етап от творчеството на Платон, който вече е излязъл от методологическия „сократически“ период, оформил е за себе си учението за идеите, но го представя предимно в пластическа художествено-митологическа форма. Заедно с „Пирът“ и с „Федър“ този диалог бележи своеобразен връх като художествено внушение. Именно на тази основа се смята, че „Федон“ е създаден на границата на осемдесетте и седемдесетте години на четвърти век пр. н. е.

Не от ръката на Платон произлиза подзаглавието на диалога „или за душата“, както и определението „етически диалог“. Те принадлежат на антични коментатори. Платон е нарекъл диалога си „Федон“ по името на повествователя, който разказва спомените си за последния ден от живота на Сократ. Тъй по името на участници в разговора той е нарекъл повечето свои диалози. Като модел за подобно озаглавяване на философа са служили атическите трагедии.

„Федон“ е един от последните диалози, в които Платон използва обрамчването на същинската беседа с диалог между слушател

и повествовател, предаващ своите спомени. В случая външният диалог е между Ехекрат и присъствувалия на Сократовата смърт Федон. Тяхната среща става около месец след изпълнението на смъртната присъда в атинския затвор. Разговорът се води в дома на Ехекрат в град Флиунт. Присъствуват и други слушатели, интересуващи се от събитията около смъртта на Сократ.

Ехекрат е действително лице, ученик на питагорейците Филолай и Еврит. Познавал се е лично с Платон. *Федон* също е действително лице. Произхожда от знатна фамилия от град Елида (в Пелопонес). Продаден в робство и попаднал в Атина, той се запознава със Сократ в последната година от живота му и по негово настояване бива откупен и освободен. След смъртта на Сократ се завръща в Елида, където основава философска школа. Както и в други сократически школи от това време (мегарската например), в нея се развива Сократовата критическа диалектика. На Федон се приписват недостигнали до нас диалози.

Мястото, в което се осъществява разказаният от Федон диалог, е атинският затвор, а времето — последният ден от живота на Сократ. Осъден на смърт през 399 г. пр. н. е. поради обстоятелства, предадени в беседата, той проседява около месец в затвора до изпълнението на присъдата. Вероятно е действително, че в последния си ден Сократ е заобиколен от най-верните си приятели и почитатели. Тъй както ги изброява Федон, те са все действителни лица. От тях участие в разговора взимат Критон, Симий, Кебет и един неименован персонаж. В същност Критон остава странично лице в истинската философска беседа, чиито актьори са Сократ и питагорейците Симий и Кебет.

За историческата достоверност на Платоновия *Сократ* във „Федон" се е спорило много. Вероятно в художествените обстоятелства на диалога и в образа на философа, който посреща смъртта без смущение и дори с радост, има много истина. Но несъмнено аргументите на Сократ принадлежат в цялостта си на Платон. Също и тиванците Симий и Кебет едва ли са водили беседа с такъв ход със самия Сократ. В атинския затвор Платон пренася по-скоро свои разговори с тях. Ученици на Филолай при неговия престой в Тива, според Диоген Лаерций (II, 124—125) *Симий* и *Кебет* са автори на философски диалози. Това не е съвсем сигурно, особено като се има пред вид, че един достигнал до нас диалог „Картина", приписван на Кебет, произлиза от много по-късно време. Колкото до учението за душата-хармония, изложено от Симий във „Федон" (85d — 86d), то се свързва с някои възгледи на Филолай и вероятно е било застъпвано от питагорейците.

Като се има пред вид, че темата за безсмъртието на душата е централна в питагорейската и орфическата антропология, правдоподобно е, че питагорейците Симий и Кебет са опоненти на Сократ във „Федон". На пръв поглед това е философската задача на този диалог — да се снабди с аргументи тезата за безсмъртието на човешката душа. Но в същност диалогът има сложен тематичен градеж, свързващ няколко теми, които преминават една в друга, засягани от различни нива и типове на аргументиране. Трудна задача е да се отдели собствено философската проблематика във „Федон", след като тя се решава ту с митологико-художествени, ту с аналитично-логически средства. Намесва се и разликата в критерия — Платоновото време не разбира под „философия" това, което разбираме

ние днес. Тъй че ако за Платон едва ли не в плана на съвременния екзистенциализъм е философски проблем съдбата на човека, а, от друга страна, правилността на описанието на земята и космоса, за нас това са проблеми, които имат отношение към философията само частично.

Особеност на митологико-художественото оркестриране на аргументацията във „Федон" е вътрешното преливане на всички теми. В основата стои може би образът на самия Сократ, въздигнат в пример за идеална човешка съдба. Неговият живот, страдания и удоволствия се определят изцяло от стремежа към знание. Дългът към знанието поражда останалите теми в диалога — за опозицията „душа — тяло" в човешкото същество, за душата, орган на знанието, за нейното принципно безсмъртие, за това, че тя е „идея" на живота, за „идеите-същности", организационен принцип на всичко съществуващо. Оттук следва и собствено логическата проблематика за отношението на общо и единично, за телесната вещественост, в която протича човешкият живот, и за светлата сфера на горната земя, символ на света на идеите и същевременно представена от Платон като действително съществуваща в йерархията на устремената към идеалното вещественост. Не друго, а необходимостта от цялостно знание налага и тази смесица от логико-аналитично и митологико-художествено изразяване. За да изрази и построи достатъчно дискурсивно тази цялостност, която го вълнува, Платон черпи средства от много източници. Използува елински народни вярвания, питагорейски и орфически възгледи, философски построения на миналото и съвременността, религиозни обичаи. В своя „Федон" той е традиционен в най-точния смисъл на думата, но същевременно внася корекции в елинската традиция, дава ѝ нова насока.

Именно в този диалог елинската философия престава да бъде природознание или гол метод на тълкуване, както е у софистите. Достатъчно аналитична (по-нататък това качество ще получи развитие), Платоновата философия във „Федон" се оприличава на очистителен обред. Тъй тя съчетава в митологико-художествено аналитическата си форма теория и практическо приложение. Нуждата от това съчетаване, от практическа ориентация на теорията вътре в теорията е второто основание за непосредствено свързване на митологико-художествено и логико-аналитическо аргументиране.

Що се отнася до непосредствената атмосфера и композицията, „Федон" е подчинен изцяло на духа на класиката. Диалогът е изграден ясно, със сурова простота, която се открива и в характера на героя Сократ, и в пластиката на страданието на присъстващите, и в описанието на Сократовата смърт, но преди всичко в строгия ход на аргументирането, незамъглено от психология и субективизъм.

След описанието на обстоятелствата на беседата (59d—60c) разговорът, който предава Федон, минава през няколко фази на все по-високо мисловно напрежение. Най-напред Сократ отговаря на въпроса на Кебет, защо едва напоследък се е заел да съчинява поезия (60d—61b). След това се открива първата част на философската беседа, в която се повдига въпрос за ценността на живота и смъртта (61c—69e). Във връзка с твърдението, че истинските философи трябва да предпочетат смъртта пред живота, Сократ доказва на своите събеседници, че като акт на отделяне на душата

от тялото смъртта е най-доброто условие душата да познае точната истина за съществуващото, защото в смъртта тя няма да е смущавана от телесните възприятия. Тъй че философът не бива да роптае пред прага на смъртта. Но този извод с практическа насоченост би могъл да се приеме, ако душата продължава да съществува след смъртта на човека. Този въпрос, повдигнат от Кебет, открива централната, втора част на беседата (69e—107b), съдържаща четири аргумента в подкрепа на тезата за безсмъртието на душата, в които на свой ред са вплетени много други психологически, логически и общофилософски проблеми.

Първият аргумент (70c—72d) представлява един вид натурализиране на диалектиката на взаимопрехода на противоположностите. Мъртвото и живото са противоположности, следователно, разсъждава Сократ, ако мъртвото се поражда от живото, би трябвало и живото да се поражда от мъртвото. На тази основа се прави извод, че душите на хората са съществували и преди раждането им в тяло. *Вторият аргумент* (72b—78b) бива подсказан от Кебет: ако придобиването на знания е един вид припомняне, душите следователно са получили тия знания до рождението си, от което следва, че те са съществували по-рано. Във връзка с този аргумент се изяснява, че актът на познание представлява постигане на същността на дадено нещо. От това следва, че същността — общо понятие, е необходимо да се знае преди познаването на единичното. В този пункт на „Федон" съвременният читател разбира, че именно невъзможността да изрази диалектиката на познавателния акт при нуждата да се изрази довежда Платон до екстраполиране на същността — общо понятие — форма — модел на реалните единични неща. Същевременно това екстраполиране се успоредява с екстраполирането на субекта на познанието от единичния конкретен негов носител, на душата, която осъществява познанието в чист мислителен акт преди рождението си, а по-късно само си припомня за него.

Но Симий и Кебет настояват да се докаже, че душата продължава да съществува и след смъртта и това кара Сократ да се обърне към *третия аргумент* (78b—84b), който е посветен на въпроса на природата на душата. Ето ходът на аргументирането: това, което не е създадено, е неразрушимо, а същностите-форми не са създадени, те са невидими и божествени; но душата е невидима и божествена, сродна на същностите-форми, тя е неразрушима. В тази аргументация е вплетена орфико-питагорейската митологема за метемпсихозата. Но Симий и Кебет остават неубедени. Като възражение Симий привежда питагорейската идея за душата — хармония на телесни елементи, а Кебет настоява, че оцеляването на душата след смъртта все още не означава, че тя макар и след време също не погива. Сократ най-напред доказва несъстоятелността на идеята за душата-хармония (92a—95a), а след това, заемайки се с опровергаване на тезата на Кебет, развива *четвъртия аргумент* за безсмъртието на душата (96a—106e), който представлява в същност един вид задълбочение на третия аргумент. Сократ прави пространна критика на естественонаучните представи за основанието съществуващите неща да бъдат това, което са. Като натурализира наново отношението „общо — единично", той формулира истинското основание — причастието на единичното към същността-обща идея-форма. Понеже идеята е неунищожима, по същия начин и ду-

шата, която е същност-идея на живота, е безсмъртна и неунищожима.

Симий и Кебет признават убедителността на това доказателство, след което се открива третата част на диалога — *етическите и космологическите следствия от тезата за безсмъртието на душата* (107b—115a). Или по-точно това е нейното непосредствено пластическо изражение като природен факт и човешка ситуация. В тази заключителна част е най-ярко проявена склонността на митологическото аргументиране към наглед и натурализиране.

[1] *Флиунт* е град в Арголида (Пелопонес), постоянен съюзник на Спарта. Според текста градът в момента е в конфликт с Атина, който исторически не може да се идентифицира. Питагореецът *Еврит* от Тарент, ученик на Филолай, организирал в този град питагорейска общност, към която принадлежал и Ехекрат. От този кръг произлиза легендата, че Флиунт е родно място на Питагор и че тук именно Питагор създал термина „философия".
[2] Остров *Делос* (един от Цикладските острови) се смятал за родно място на *Аполон.* В свещеното място с храм на бога елините от архаическата и класическата епоха уреждали ежегодни празници.
[3] *Тезей* е митически цар на Атина, син на Егей. Според легендата след една несправедливост, сторена на критския цар Минос, последният обсадил Атина и след много перипетии успял да подчини атиняните. Поискал от тях да му пращат ежегодно седем девойки и седем младежи за храна на затворения в лабиринта (построен от атинянина Дедал) Минотавър. След две изпращания при третото за Крит се отправил сам Тезей. Там с помощта на царската дъщеря Ариадна той успял да проникне в лабиринта и да убие Минотавъра. Митът предава действителни исторически събития около съперничеството на Крит и Атина за владеенето на морето във второто хилядолетие пр. н. е.
[4] Става дума за т. нар. *единадесет архонти.* Те имали полицейски функции и следели за изпълнението на присъдите.
[5] *Аполодор* е ученик на Сократ, в „Пирът" той разказва събитията на угощението у Агатон, в „Апология" (38b) е споменат между тия, които са готови да станат гаранти на Сократ. *Критобул* е ученик на Сократ, син на Критон, главно действуващо лице в „Пирът" на Ксенофонт, също между готовите да станат гаранти на Сократ в процеса. *Хермоген* е брат на богаташа Калий (вж. в „Протагор" в том I) и един от участниците в диалога „Кратил" (вж. в този том). *Епиген* е ученик на Сократ (срв. „Апология" 33e). *Есхин* също е ученик на Сократ, комуто се приписват философски диалози. *Антистен,* ученик на Горгий, а по-късно на Сократ, е основателят на киническата школа, преподавал в гимназиона „Киносаргес" край Атина; за *Ктезип* вж. уводната статия към „Евтидем" (в този том), а за *Менексен* уводната статия към едноименния диалог (в този том).
[6] *Федонд* е тиванец като Симий и Кебет, за когото липсват сведения. *Евклид,* ученик на Парменид и Зенон, е основателят на мегарската школа, наричана още еристическа, защото се занимавала с тънкостите на словесния спор (éris „несъгласие, спор"). *Терпсион* е питагореец и приятел на Евклид, с когото са участници в диалога „Теетет".

7 *Аристип* от Кирена (в Африка), ученик на Сократ, е основателят на т. нар. киренайска или хедонистическа школа, според която удоволствието е критерий за истината. В случая се прави намек за това, тъй като остров *Егина* бил прочут като място за забавления. *Клеомброт,* също засегнат в упрека на Платон, че не присъствувал на кончината на Сократ, бил дотам поразен от силата на „Федон", че, след като прочел диалога, се хвърлил в морето от една скала (според епиграма на Калимах — 23, Pfeiffer).

8 Вж. бел. 4 към този диалог.

9 *Ксантипа,* съпругата на Сократ, се славела с лошия си характер (по този въпрос в „Пирът" на Ксенофонт II, 10). Сократ имал от нея трима сина — Лампрокъл, Софрониск и Менексен.

10 *Езоп* е полулегендарна личност (VI век пр. н. е.), роб, комуто се приписва сборникът от няколкостотин басни.

11 *Евен* от остров Парос е поет и софист. Според едно сведение е бил ученик на Сократ. От неговите стихове притежаваме фрагменти. Като софистите учел срещу заплащане — срв. „Апология" 20 b (в том I) и „Федър" 267 a ,в този том). Колкото до стиховете на Сократ, които се цитират (Diog. Laert. 42, 10), съмнително е дали му принадлежат.

12 *Музика* на старогръцки означава целия комплекс от музически изкуства, дейностите, покровителствувани от Музите. Като включва и философията в този комплекс, Сократ се колебае дали сънят го кара да се занимава с философия или с музика в по-тесния смисъл на думата, т. е. с поезия.

13 Самоубийството се смята за нещо нередно по традиция. Платон го осъжда в „Законите" (873d). Питагорейците също отхвърлят самоубийството.

14 *Филолай* е философ-питагореец от Кротон (Южна Италия). След разрушаването на Кротон, той се установява в Тива, където Симий и Кебет слушат негови беседи. След 399 г. пр. н. е. се завръща в Италия, в Тарент, приютил и останалите питагорейци. Автор е на медицински и математически произведения. Пръв твърдял, че Земята и другите планети се движат около Слънцето. До нас са достигнали от него прозаически фрагменти на дорийски диалект (събрани в изданието на Diels т. II). Платон е бил в отлични отношения с питагорейците, ученици на Филолай. Има сведение, че им посветил „Федон". Бил обвинен, че преписал своя диалог „Тимей" от основното съчинение на Филолай.

15 На „тайното учение" в текста съответствува apórrhēta, т. е. „тайните думи, неща" или може би „формули". Мястото е трудно за тълкуване. От една страна, наричали тъй възгледите на Питагор, предназначени за най-тесен кръг негови сподвижници. От друга страна, същата дума се употребявала за тайните формули и разкрития, които се правели пред новопосветения в Елевзинските мистерии. Между другото те разкривали и тайните на подземния свят и отвъдното съществуване. Най-после, поставен във връзка със следващите в текста думи, „ние, хората, сме в някакъв затвор", пасажът попада в контекст с известното място от диалога „Кратил" (вж. 400 с в този том), че възгледът за тялото-затвор за душата принадлежи на орфиците. Това дава право да се мисли, че в случая Платон отнася споменатото „тайно учение" към орфиците. Но орфизмът е свързан и с питагорейството, и с Елевзинските мистерии. Тъй че ако не друго, в случая е поне ясно, че става дума за

учение, предназначено за посветени и принадлежащо към неелински кръг от идеи. Под „тайното учение“ може да се разбират и книги, религиозните орфически текстове. За връзките на Платон с орфизма и питагорейството вж. бел. 92 към диалога „Горгий“ (в този том).

16 Симий има пред вид своите сънародници беотийците, които минавали за груби материалисти.

17 Под „поетите“ в случая Платон има пред вид най-напред Парменид и Емпедокъл, автори на философски епос „За природата“, също комическия поет Епихарм. Възгледът за слабостта на чувствените възприятия се застъпва и от Анаксагор (Diels II B 21).

18 Със „съществуващо“ се предава Платоновата категория tò ón (битие).

19 В целия пасаж Платон придава философски смисъл на магическия акт на очистването, характерен за елинското народно вярване. Смята се, че за това той имал модел в Елевзинските мистерии, които с очистване подготвят душата за отвъдното съществуване.

20 В текста отново става дума за учение, което може да се свърже с орфиците. Вж. бел. 15 и по-нататък 69c.

21 Това е намек за митовете за Алкестида и Адмет, Орфей и Евридика, Ахил и Патрокъл, които Платон засяга и в „Пирът“ (вж. 179b в този том).

22 На анализа на понятието „разумност“ Платон посвещава своя ранен диалог „Хармид“ (вж. в том I).

23 Платон очевидно има пред вид в случая Елевзинските мистерии, но цитираният по-долу в текста орфически стих кара да се предполага, че коментаторът Олимпиодор е може би прав, като казва, че философът черпи от специално орфическо учение по тия въпроси и че има пред вид някакви орфически мистерии, осигурявали на посветения щастлива бъднина в отвъдното съществуване.

24 Този орфически стих сочи ясно, че в религията на орфизма немалка роля играе бог Дионис. Според орфическата антропология човекът се зарежда от пепелта на титаните, погълнали Дионис-Загрей. *Тирс* е жезълът на Дионис, носен от участниците в Дионисовите свещенодействия. Те именно, наречени в текста bákhoi, са предадени на български с „изпитват божието вдъхновение“.

25 Тази традиционна елинска представа за природата на душата се открива у Омир (срв. „Илиада“ XXII, ст. 100 и „Одисея“ XI, ст. 221—222).

26 Сократ е традиционен предмет за осмиване у комическите поети на онова време — срв. комедията „Облаци“ на Аристофан.

27 По този въпрос осведомява Херодот (II, 123): египтяните били първите, които твърдели, че душата е безсмъртна и че умряла веднъж, тя се ражда в поредица животни и наново в човек. Такъв възглед са имали орфиците и питагорейците, както и философът Емпедокъл от Агригент. Срв. и „Менон“ в този том (81b). В основата на вярването, че душите отново се раждат, което очевидно е късно и вторично, лежи първобитното вярване, че отделните избраници-шамани пътешестват в отвъдния свят и се завръщат оттам. Известно е, че в Елевзинските мистерии представяли такива пътешествия.

82 Според мита *Ендимион*, в когото се влюбила Селена (Луната), бил потопен във вечен сън.

29 Философът *Анаксагор* от Кладзомене, близък приятел на Пе-

рикъл и на Еврипид, е автор на съчинение „За природата“, от чиято първа книга притежаваме фрагменти. В текста е цитирано първото изречение на тази книга (Diels II B 1). Мисълта е, че в началото на света всичко било едно, след което Nous (Разумът) внесъл разнообразие и ред в тази неразличимост. За Анаксагор вж. и бел. 7 към „Апология“ (в том I) и по-нататък във „Федон“ 97b и сл.

30 Срв. в диалога „Менон“ 81c в този том.

31 Смята се, че този пасаж е първото теоретизиране в европейската философия върху психологическия проблем за асоциацията.

32 Вж. бел. 18 към „Федон“.

33 Със „същност“ (ousía) Платон може би бележи общото понятие-идея-форма, не в аспекта на действителното му трансцендентно съществуване, а в аспекта на смисъл и понятие. Но ousía и tò ón (битие) могат да имат и едно и също значение.

34 Баенето, припяването (epōdḗ) е народно магическо средство за лекуване. То лежи в основата на образа на музиканта-лечител Орфей. Платон, който често сравнява философското знание с лечителна магия, вероятно и в този пункт черпи от тракийската орфическа традиция — срв. „Хармид“ 156 е — 157 с (в том I).

35 Подобна мисъл в „Държавата (485b, 500b) и в „Теетет“ (174а — 176а): духовният строй на човека е подражание на висшия космически ред.

36 Платон обича да се позовава на Египет. Срв. „Федър“ 274а и сл. (в този том) и „Тимей“ 21с и сл. На тази основа и легендата, че пътувал в Египет.

37 В диалога „Кратил“ 404b (вж. в този том) Платон отхвърля етимологията на Хадес от прилагателното aeidḗs (невидим), но в този пасаж от „Федон“ той очевидно се ползува смислово от нея. Вж. в „Кратил“ (404а) за отношението на Хадес към душите и тяхното очистване от телесност.

38 В този пасаж е съвсем очебийно подобието с учението на йогите за концентрирането на душевната енергия и откъсването на душата от тялото още приживе.

39 С нещо подобно вярват, че ще се сдобият посветените в т. нар. „Златни таблички“ (Olivieri, 1915). С култово предназначение тия таблички се използували в орфическите общини. Ето началната формула на текста върху някои таблички — говори душата: „Идвам чиста между чистите, подземна царице, Плутоне, Дионисе, и вие останали безсмъртни богове. И аз се славя, че съм от вашия блажен род.“

40 Срв. подобната представа за душата, обвързана с тялото, във „Федър“ 248с (в този том).

41 Това анимистично вярване във времената на Омир важи все още за всички души на умрели. Както се разбира от текста, в Платоново време то се отнася само за душите на хората, обвързани със земното.

42 За това, че може би на Платон принадлежи идеята за свързване на порочната душа с тяло, което съответствува на нрава ѝ, вж. бел. 92 към „Горгий“ (в този том).

43 Срв. Омир „Одисея“ XXIV, ст. 120—146.

44 В противоположност на душата на философа душата на обикно-

вения човек има за храна лъжливото мнение — срв. „Федър" 247c—d и 248 b—c (в този том).

45 Вж. бел. 4 към „Федон".

46 Напомня се вероятно мисъл на Хераклит (Diels I B 51), в която той представя хармонията и дисхармонията посредством образа на звучаща лира.

47 Този възглед за душата-хармония на телесни елементи навярно е в зависимост от медицинската теория на Филолай — срв. „Пирът" 186d (в този том) и бел. 14 към „Федон".

48 Предполага се, че тази идея-образ за тялото-облекло на душата принадлежи на орфизма — срв. у Емпедокъл (Diels I B 126).

49 Това, че Федон носи дълга коса, е белег, че е съвсем млад. Елините стрижели косите си при траур.

50 Според Херодот (I, 82) след една загуба във война със Спарта, аргосците, които носели дълги коси, се остригали и заклели, че няма да си пуснат дълги коси, преди да си върнат загубеното.

51 Вж. бел. 37 към диалога „Евтидем" (в този том).

52 Става дума за еристиката (вж. по-горе бел. 6), към която Платон е настроен отрицателно. На този проблем е посветен диалогът „Евтидем" — вж. там по-подробно.

53 *Еврип* се нарича протокът между Беотия и о-в Евбея, в който посоката на течението се променя по седем пъти на ден.

54 С „битие" се предава изразът hó estin. Тъй Платон по друг начин бележи действителното трансцендентно съществуване на общото. Срв. бел. 18 към „Федон".

55 Омир „Одисея" XX, ст. 17—18 (в превод на Г. Батаклиев).

56 Като намеква, че е тиванец, Сократ оприличава възгледа на Симий на тиванската богиня *Хармония*, сестра на дракона, убит от основателя на Тива Кадъм, и съпруга на Кадъм. Прави се връзка между тезата на Симий и името на богинята. От друга страна, се намеква за митическото изграждане на Тива, станало магически под звуците на лирата на героя Амфион. Малко по-долу подобна връзка Сократ прави между Кебетовата теза и името на Кадъм.

57 Платон цитира една честа формула у Омир „engỳs iōn" (срв. „Илиада" IV, ст. 496 и V, ст. 611), с която се означава моментът на приближаването към противника.

58 Така нарича Хераклит научните занимания на Питагор (Diels I B 129).

59 Това е възглед на Анаксагор (Diels II B 16). Същият възглед се застъпва и от философа Архелай, който се смята за първия учител на Сократ.

60 Възгледът, че се мисли с кръвта, принадлежи на Емпедокъл (Diels I B 105); че човек е един вид въздух — на Анаксимен (Diels I A 22) и на Диоген от Аполония (Diels II A 20), а че мислещото начало е огън, този възглед е на Хераклит (Diels I B 64).

61 Този възглед принадлежи на питагорееца Алкмеон от Кротон (Diels I A 11).

62 Става дума за съчинението на Анаксагор „За природата" — Diels II B 12. Срв. бел. 29 към „Федон" и „Кратил" 413 c (в този том).

63 Повечето натурфилософи, също и Демокрит, смятат, че земята е плосък диск, докато питагорейците и Парменид я представят кълбовидна.

64 Всички натурфилософи до Сократ застъпват геоцентирична представа за устройството на света. Същото се поддържа и от питагорейците, независимо че у някои от тях се откриват и хелиоцентрични възгледи — срв. бел. 14 към „Федон".
65 За противоречията у Анаксагор Платон говори и в „Закони" 967 b. Докато в „Тимей" той дава пример за последователно изградена космологическа система.
66 Това са местата, където предлагат убежище на Сократ неговите приятели (срв. „Критон" 53 b, в том I).
67 Първият възглед принадлежи на Емпедокъл (Diels I A 67), а вторият на мнозина, между които първенство има Анаксимен от Милет (Diels I A 20). Вж. и бел. 63.
68 Според митологическата космология титанът *Атлас* поддържа стълбовете между небето и земята (Омир „Одисея" I, ст. 53), а според друга по-известна версия той държи небесния свод с главата и ръцете си (Хезиод „Теогония" ст. 517—520, 746 сл.).
69 На „словесно изражение" в оригинала съответствува lógos, което обикновено се превежда в „понятие" и „идея". Според мене „словесно изражение" предава по-добре смисъла на пасажа. Вж. и в уводната статия към този том.
70 Най-добър пример за това дава диалогът „Евтидем" в този том) — вж. и началната статия към този диалог.
71 В целия следващ пасаж се говори сравнително по-определено за самостоятелното съществуване на идеите. Показателно е, че в този пасаж Платон употребява и своя термин за идея — éidos и idéa, а не го предава описателно, както в повечето случаи.
72 Идеята за *личния дух-покровител* на човека, Платон развива и на основата на народно елинско вярване, проявено у Омир в божеството-закрилник на героя (Атина на Одисей, Афродита на Парис). От друга страна, в тази идея изкристализира първобитното вярване за шамана, който отвежда в подземния свят противящата се душа на мъртвия (срв. по-надолу в текста 108b). Такова отвеждане (катабаза) се представяло и в Елевзинските мистерии, където ролята на дух-водител играел хиерофантът.
73 За това място, наречено „поляна", се говори в диалога „Горгий" 524а (в този том) — срв. там бел. 96, също в „Държавата" 614с.
74 Платон цитира фрагмент от загубената едноименна на героя Телеф трагедия от Есхил.
74а Става дума за обичая да се правят жертви за мъртвите по олтарите на Хеката, които били издигани на кръстопът.
75 Това е поговорка, която означава „не е голяма работа". *Главк* (VI—V век пр. н. е.) е механик, разкрил механизма на съзвучието на медни дискове и майсторил нови музикални инструменти. Главк открил кухото леене на бронза.
76 Този възглед на Анаксимандър (Diels I A 11) се поддържал също от Парменид и Демокрит.
77 Т. е. от бреговете на Черно Море до Гибралтар (т. нар. *Ираклови, Херкулесови стълбове*) — населената област на земята. Река *Фазис* е съвременната Рион.
78 Т. е. Талес, Питагор и други философи, които се занимавали с описание на Земята. Срв. по-горе 108с.
79 Земята според Платон има идеалната форма за тяло — сфера. Възгледът е питагорейски. Според питагорейците сферата е додекаедър (дванайсетъгълник), съставен от дванадесет петоъгълника. Срв. и дванадесетте основни цвята в диалога „Тимей" 56 с.

80 Това са Островите на блажените. По-подробно за това вярване в бел. 92 към „Горгий“ (в този том).
81 Омир „Илиада“ VIII, ст. 14 (в превод на Ал. Милев и Бл. Димитрова).
82 Тия четири реки са основни в Омировата география. Според Омир *Океан* не е подземна река, а загражда земята (срв. „Илиада“ XVIII, ст. 607 и сл.).
83 Река *Ахеронт* и езерото *Ахерусиада* се намират в Северна Гърция и според вярването имали и подземни части.
84 *Пирифлегетонт* означава „река от горящ огън“.
85 *Стикс* в превод би трябвало да означава „ужас“. В тази река според Омир се кълнат боговете с ненарушима клетва.
86 В превод *Кокит* означава „вой“, „оплакване“.
87 Срв. „Горгий“ 523a и сл. (в този том) и съответните бележки към това място за подземната есхатология на Платон и за подземните съдии.
88 Вж. бел. 9 към „Федон“ за имената им.
89 По традиция умъртвяването в атинския затвор ставало с разтвор от бучиниш. Според Плиний (Nat. Hist. XXV, 13) действието на отровата се изразява в снижение на температурата и сгъстяване на кръвта, нещо, което съвпада с описанието на Сократовата смърт.
90 Измежду тълкуванията, които се правят на последните думи на Сократ, най-вероятно е следното: Сократ смята смъртта си за оздравяване и затова моли Критон да принесе благодарствена жертва на божеството-лечител *Асклепий* един петел, неговото жертвено животно. Освен това според народното вярване петелът, който пее на развиделяване, е символ на добра вест и надежда.

Пирът

„Пирът“ — казвам „Пирът“, а не „Пир“, защото става дума не за някакво „примерно“ угощение, а за конкретен според Платон пир — и изобщо защо изгонваме с упорита последователност и с жестока упоритост и против себе си в такива и в други случаи члена от български език, както и звателния падеж? — та „Пирът“ е едно от най-блясκавите произведения на Платон, но и едно от най-трудните за разбиране. Уж всичко е казано ясно, а изникват много въпроси, които остават без отговор или без задоволителен отговор — и около диалога, и в диалога, и в културно-исторически смисъл, и във философски. За философските въпроси ще кажа нататък накратко. Ще акцентувам преди всичко на културно-историческите и филологическите моменти, които ще въведат в четенето на произведението, за да се стигне до философията му. Като казвам, че това е едно от най-бляскавите произведения, имам пред вид „Пирът“ преди всичко като литература — може да му съперничи само „Протагор“, за който казах същото определение. Но за това понататък.

Както и при другите диалози, така и тук годината на написването не може да се установи, а можем да говорим само за относителна хронология. Има известни податки и в самия „Пир“, и в други някои диалози, които имат отношение към „Пирът“, както

да кажем „Федон" — който представя до известна степен пандан на „Пирът", третирайки проблема за живота след смъртта, докато в Пирът" човек е изправен пред загадката на самия живот — но понякога цялата аргументация изпада в омагьосан кръг.

Като най-главна податка за terminus post quem обикновено се смята пасажът 193 а: „Богът ни е разделил както лакедемонците разселили аркадците", което се смята, че отговаря на следното: В 385/4 г., предава Ксенофонт в „Гръцка история", V, 2, 6 сл., за да накажат жителите на гр. Мантинея в Аркадия (Пелопонес), че им изменяли постоянно, спартанците ги накарали да съборят крепостните стени и къщите си и да се разпръснат в няколко села (четири или пет; после градът бил възстановен отново в 371 г. от Епаминонд). Диалогът следователно е написан след тази дата, но не много след нея, защото, за да се направи алюзия за това събитие, то трябва да е било още прясно пред очите на хората. Други учени обаче не са съгласни и смятат, че това споменаване засягало разтурянето на Аркадския съюз начело с Мантинея от Спарта през 417 г., защото Платон е казал „аркадците", а не „мантинейците". На тях пък се възразява, че разтурянето на един съюз не е „разселване", какъвто глагол е употребен в текста. Действително един класически филолог, Корнарий, още през XVI в. е предложил текстът да се промени, като „разселили" се замени с „разрязали", който глагол е употребен няколко пъти в този пасаж от речта на Аристофан, но то се дължи на формална логика за паралелност във фразата и не е подкрепено от какъвто и да е аргумент. Във връзка пак с датата има филолози, които пък искат да видят в образа на Алкивиад — както Платон представя сам Алкивиад да се описва в речта си, като млад човек — младия Дион, когото Платон видял за пръв път през 387 г. при първото си пътуване в Сицилия и се привързал страстно към него (вж. предговора към т. I, с. 23—24), и тук личал отзвукът от още съвсем прясното Платоново вдъхновение, където се преплитало и разочарованието на Сократ от действителния Алкивиад. Но това — за Дион — може би е добро хрумване, но не излиза извън рамките на просто предположение и не е с нищо доказуемо като исторически аргумент. Още повече че младият Алкивиад присъствува така наситено в Платонови диалози, та един дори е посветен на него („Алкивиад" в том I) и едва ли може да се контестира неговата автентичност, както някои искат. Обясняването на появата на редица диалози с желанието на Платон да защити паметта на Сократ и да го оневини от приписваните му обвинения като зъл гений в Атина на мнозина политици, в това число и на Алкивиад, едва ли може да се приеме също като сериозен аргумент за хронология. Сократ е убит в 399 г. — дата доста далечна — и надали тази е била единствено причината за създаването на цяла серия диалози. Естествено, щом философът Платон развива идеите си чрез Сократ — оставям настрана вечния въпрос що е Сократово, що е Платоново, — явно е, че не само го брани, но и въздига в култ, но това, съпоставено с интереса към Сократ у други автори след 399 г., не води до установки от хронологическо естество. Разбира се, важно е да се установи точната дата на едно произведение, защото това ще се отрази върху нашите заключения за развитието и на философските идеи у Платон, и за много други неща. Но понеже в случая — и засега — не може, нека се задоволим с тази несигурна констатация: диалогът е написан не много след 385 г.

Вторият въпрос — не така важен, но все пак нелишен от интерес — е времето на действието. Ако е вярно това, което ни казва Атеней, един автор „цъфтял около 200 г. от н. е." (!), в съчинението си „Дейпнософисти" („Угощение на софисти"), V, 217a, че Агатон получил първо място с първата си трагедия по времето на архонта Евфем, това е годината 416, когато Платон е на 12-годишна възраст (Атеней казва 14, но това няма значение), а пък написването на диалога се пада повече от 30 години след това. Освен това пък самият разказ за пиршеството става години след събитието, по чието време разказвачът Аполодор и приятелят му Главкон са били „още деца", а пък откакто Аполодор се бил привързал към Сократ нямало „и три години" (172c), т. е. разказът се прави поне десет години след прочутия пир, но преди смъртта на Агатон, ако тя трябва да се постави малко преди 405 г. (вж. по-долу). От всичко това може да излезе по-голямо объркване, отколкото ред. Но от литературна гледна точка тази разлика от много години между събитието и разказа за него и между разказа и фактическото написване на диалога е показателна за писателя Платон, който за свои цели използува условни дати, които представя като действителни, без да се стеснява да вмъква и анахронизми. Тук той пресъздава една епоха, когато Атина не познава още критичните 415—413 години, времето на свързаните с Алкивиад Сицилийска експедиция и катастрофа, които са началото на края на нейната belle époque — „Перикловия век". Както у Омир не трябва да виждаме историка на една епоха, а поета в една епоха, така не трябва да искаме от Платон да ни опише пир, който да е станал именно така, както той ни го описва. Платон не е хронист, не е историк, целта му е друга и той великолепно я постига. Затова и не е случайно, че разказът се предава от втора ръка, тъй както казахме по-горе. А откъде го знае Платон — за това ни дума. Така че за учудване е как древни и модерни понякога забравят какво е Платон и Платоновата ирония, която ни дебне навсякъде. За модерните понякога и донякъде е извинително, защото от жалките останки на една огромна литература искаме да възкресим нещо по-цялостно. Но древните, които са имали всичко или почти всичко запазено, са си правели неоправдано наивни заключения и с измъкнати оттук-оттам цитати, от които в своята безнадеждност искаме да изтръгнем нещо, та да си съставим някаква по сигурна представа за много неща, в случая за Платоновия диалог, е споменатият Атеней, в чието съчинение са събрани интересни и често неизвестни от другаде пасажи, случки, анекдоти, куриозитети за какво ли не, вмъквайки и свои коментари, не по-малко интересни, но и коварни поради това, че ги организира понякога около една идея, която може да деформира точно представата за нещата. Няма да бъде безполезно да цитирам част от този малко дълъжък пасаж (V, 215c—216d):

„... Такива са военачалниците, излезли измежду философите. За тях Демохар [около 360—275 г. пр. н. е.] е казвал: „Както никой не е могъл да направи копие от чубрица, не може да направи и от Сократ безупречен войник." Защото Платон твърди, че Сократ е участвувал в три военни кампании — едната срещу Потидея, другата срещу Амфиполис, третата срещу беотийците, когато и станало сражението при Делион. Но макар че никой не разказва за това, сам Сократ твърди, че бил получил отличие за храброст, докато всич-

ки атиняни били избягали, а мнозина били избити[1]. Всичко това са лъжи. Кампанията срещу Амфополис е станала по времето на архонта Алкей [422—421 г.] под предводителството на Клеон с избрани мъже, както разказва Тукидид [V, 8]. Един от тези избрани мъже е трябвало да бъде и Сократ, който е нямал нищо друго освен една изтъркана наметка и една тояга! Кой историк или поет го е споменал? Загатнал ли е Тукидид за този Платонов войник Сократ? „Какво имат тук общо щит и тояга?“ [за това вж. по-долу]. И кога Сократ е бил участвувал във войната срещу Потидея, както Платон разказва в „Хармид [153 b] и че дори отстъпил отличието си за храброст на Алкивиад [„Пирът“, 220 е]? Нито Тукидид, нито дори Изократ в речта си „За двойката коне“ го споменават. В каква именно битка Сократ е получил бойното си отличие и какво блестящо и забележително геройство е извършил? Изобщо в никакво сражение, както се вижда от историята на Тукидид. Но на Платон не му стига, че разказва тази басня, ами добавя и сражението при Делион или по-скоро една измислена храброст. Понеже, дори ако Сократ е бил превзел Делион, както разказва Херодик, ученикът на Кратес, в съчинението си „Срещу почитателите на Сократ“, той щеше безсрамно да избяга заедно с другите, понеже Пагондас [беотийският военачалник] неочаквано изпратил около хълма два конни ескадрона [Тукидид, VI, 96]. Тогава едни от атиняните избягали към Делион, други към морето, трети към Оропос, четвърти към планината Парнес. А беотийците, и то предимно тяхната и на локрийците конница, ги преследвали и избивали. При тази паника и страх, обхванали атиняните, единствено Сократ стоял „гордо хвърляйки погледи настрани“ [„Пирът“ 221 b] и отблъсквал беотийската и локрийската конница! И за това негово мъжество не споменава Тукидид, нито пък някакъв поет. Как е могъл да отстъпи бойното си отличие на Алкивиад, който изобщо не е участвувал в тази кампания? А пък в „Критон“ [52 b] Платон, този приятел на Мнемосюне [богинята на паметта], казва, че Сократ никога не бил напускал Атина, с изключение на пътуването му до Истма [за Истмийските състезания, при Коринт]. И Сократовият ученик разказва същото като Платон за бойното отличие. „Но този разказ не е истински“[2]. И този киник [Антистен] е прекалено благоразположен към Сократ. Имайки пред вид Тукидид, на нито единия от двамата не трябва да се вярва! Към тези измислици Антистен дори добавя: „— Чуваме, че в сражението с беотийците си получил бойното отличие. — Не говори така, чужденецо! На Алкивиад е наградата, не е моя! — Да, но ти си му я дал, както чуваме.“ А пък Платоновият Сократ казва, че бил при Потидея и че отстъпил наградата на Алкивиад! Обаче според всички историци кампанията срещу Потидея под командата на Формион [432 г.] е предшествувала тази срещу Делион [424 г.]

---

[1] В същност Сократ никъде не говори за награди, а само за участие във войни: „Апологията“ 28 е, „Критон“ 52 b; за награда, която се падала на Сократ по право, а пък я дали на Алкивиад, говори Алкивиад в „Пирът“ 200 d—е.

[2] Тук Атеней си служи със стих от Стезихор, фрагмент 32, P. L. G.[4], за да отрече казаното от Платон и Антистен.

„Така че философите лъжат във всичко и не разбират, че предават много неща анахронично, както дори чудесният Ксенофонт, който в своя „Пир“ представя Калий, сина на Хипоник, като влюбен в Автолик, сина на Ликон, и че дава угощение по случай победата му в панкратион и че и той бил присъствувал заедно с другите гости, въпреки че не е бил дори още роден или е бил в детска възраст, а това е станало по времето на архонта Аристион[3], понеже при този архонт Евполис [комедиограф] е представил под името си на Демострат [комедията си] „Автолик“ и осмива победата на Автолик.“

Да разказвам ли и останалите обвинения в измислици и анахронизми, които Атеней продължава да отправя срещу Платон, Ксенофонт и философите? Но и горното е достатъчно, за да се разберат няколко неща. Първо, че около Сократ е имало много истина и неистина — нещо съвсем естествено за такава колоритна фигура; второ, че ако нещо, което твърди Платон като *факт* — а в „Апологията“ поне нямаме основание да виждаме измислици — не се намира у друг автор, не трябва да се взема за плод на Платоновата фантазия. Защо Тукидид при описанието на една военна операция, завършила с поражение, трябва да се занимава с един обикновен войник, какъвто е бил Сократ? И защо Изократ ще изтъква предимствата на Сократ пред Алкивиад, когато тази реч е написана да покаже заслугите и достойнствата на Алкивиад? Речта е от името на сина на Алкивиад, на име също Алкивиад („Младия“), срещу някой си Тизиас, който твърдял, че бащата Алкивиад му бил откраднал чифт състезателни коне: бидейки възхвална реч, синът изтъква, наред с другото, че още съвсем млад баща му бил награден при Потидея от пълководеца „с венец и пълно бойно снаряжение“ — кой би очаквал да се каже, че в същност заслугата била на Сократ? И как да приемем критиките на Атеней, който си представя Сократ под изработения вече тип на философа-скитник и просяк „с тояга в ръка“ — един Диоген, — за което толкова много настоява в цитирания пасаж? Още повече, че като обвинява в лъжа, не цитира пълно, а текстът в „Критий“ (52b) гласи: „. . . ти не си излизал никога от града за никакъв празник освен веднъж за Истмийските състезания, нито си ходил никъде другаде в чужбина освен *във време на война.*“

И така Платон *иска* да представи, че е имало угощение и то било станало по повод на Агатоновата победа — като че ли някой е щял да проверява, че това било в 416 г.! — и че за него разказва на някакъв приятел и на други около него някакъв си Аполодор, на когото пък разказал някакъв си Аристодем. Платон го няма! Както го няма и в повечето „сократически“ диалози. И това е един негов похват да даде именно възможност на читателя да смята, че не всичко тук е съвсем точно предадено, че има още нещо неказано и недоизказано или несхванато добре. Това е Платон. С това той дава свобода и на себе си да борави широко с материята, създавайки илюзията като че ли е някакъв наблюдател отстрани, който не може да изчерпи предмета на изследването в неговото разнооообразно третиране от други автори или течения. Тази гъвкавост на философската дискусия той акцентува не само в начало-

---

[3] 421—420 г., а Ксенофонт е роден около 430 г., следователно е бил десетгодишен.

то, но и още на няколко други места, да не би читателят му да изпусне това пред вид. Ще ги посоча накратко.

Аполодор започва да предава разказа на Аристодем така: Речите на гостите били „горе-долу следните — но по-добре да се опитам да ви разкажа и аз отначало, както Аристодем ми го разказваше" (173е—174а). Оттук нататък разказът, с изключение на самите речи и реплики, е в непряка реч, при което подлогът е все Аристодем; формулата е: „Аристодем каза, че еди-кой си казал". След това Платон подчертава на няколко места: Сократ изказал мнение да се приеме Ериксимаховото предложение да се говори за Ерос „и всички други се изказали в този смисъл и се присъединили към Сократовото предложение. Разбира се, нито Аристодем си спомняше напълно всичко, което всеки един казал, нито пък аз си спомням всичко, което Аристодем ми разказа, но главното. И това, което сметнах, че заслужава да се запомни, него ще ви разкажа от речта на всеки от участниците" (177е—178а). Това едно. Второ: След речта на Федър четем: „Такава била приблизително речта на Федър, а пък след Федър говорили и други, но Аристодем не можеше да си спомни твърде думите им. Тях той ги отмина и разказа речта на Павзаний" (180с). Трето, краят на диалога, където разказвачът заспива и този сън хвърля някакво було не само на отдалеченост, но и на несигурност. От друга страна, пък Платон иска да внуши сигурност, че *основните идеи* в отделните речи са точно предадени, защото още в самото начало на диалога разказвачът Аполодор заявява: „Впрочем аз попитах и Сократ за някои неща, които чух от Аристодем, и той потвърди, че така било, както Аристодем ми го разказа" (173b). Че Платоновият „Пир" е измислица, се вижда и от следното: В Атина са ставали пиршества, които са били особено пищни и тържествени при изключителни случаи, какъвто случай представлява една първа награда в театъра по това време. След победата на Агатон несъмнено е имало пиршество, но ние не знаем и никога няма да знаем как то е преминало, нито кой е присъствувал, нито какви разговори са се водили, ако са се водили организирани около една тема разговори, и ако е била една тема, каква е била тя. Ако трябва да изкажем предположение, то ще да се е говорило около Агатон, неговите трагедии, победа и победените от него. А Платон дори не загатва какъв сюжет са имали трагедиите на Агатон, та да дадат повод да се избере като тема на вечерта любовта. Напротив, темата я дава Федър и от това се вижда, че тя не е имала нищо общо със сюжетите на Агатоновата трагическа трилогия.

Но лицата не са измислени. Техните вътрешни отношения хармонират с темата на вечерта. Общият фон е отношенията на Сократ с атинската младеж, което ще се разгледа в края на диалога — във възхвалата на Сократ от Алкивиад — и за което се споменава и в ред други диалози, особено акцентувано в „Хармид" 154а—155d. Освен връзката Сократ — Алкивиад има и други конкретни отношения. Още в „Протагор" виждаме повечето от тях: „В близките (до Продик легла се бяха разположили Павзаний от дема Карамейс и с него едно още много младо момче, по мое мнение много надарено по природа и с извънредно красива външност. Мисля, чух, че името му е Агатон и не бих се учудил, ако се окаже да е любим на Павзаний" (315 de). Ериксимах и Федър също са близки, без да се загатва при тях за по-особени отношения: „Около [Хипий

от Елида] седяха на скамейки Ериксимах, синът на Акумен, Федър от Меринунт..." (пак там, 315с). За интимни отношения между Сократ и младия Алкивиад се казва направо в първите редове на „Протагор": „Откъде идеш, Сократе? Не ще съмнение — от лов по младостта на Алкивиад!" и т. н. Разбира се, тези интимни отношения се обясняват от Платон в съвсем идеален вид, но това е друг въпрос и за него по-нататък. Най-после Аристофан — присъствието му тук е съвсем логично поради общоизвестния факт, че навсякъде в неговите комедии се създават комични положения или ефекти с любовен мотив, общо казано, от всякакъв характер, от най-груб до най-възвишен. Най-съществени примери: „Лизистрата", „Жените в народното събрание", „Жените на празника Тесмофории".

Какво знаем за самите участници като исторически лица? За Сократ естествено няма да говорим. За Федър нямаме сведения от другаде освен от Платон. Действуващо лице тук, споменат в „Протагор" и главен събеседник на Сократ във „Федър", към който препращаме заедно с уводните бележки. Той не е измислена фигура; ако съдим по Платоновата обрисовка, доколкото може да се вярва на обективността на Платон, е бил посредствен философ между Сократовите последователи и наивен като характер. За Павзаний знаем още по-малко и го казахме преди няколко реда. Това, че се явява и в Ксенофонтовия „Пир" (8. 32), пак свързан с Агатон в интимни отношения, не допринася нищо за изясняване на неговата личност. Още повече, че в Ксенофонтовото произведение е вероятно по-късно от Платоновото. Атеней изрично споменава (V. 216f), че не познава никакво съчинение от Павзаний, но това не значи, че не се е занимавал с философия или изобщо не е имал интелектуални занимания и интереси — и Сократ не е писал нищо. Ериксимах не ни е познат от другаде, но на Платон му трябва един лекар и понеже извежда на сцената познати фигури, трябва да заключим, че е бил вероятно известен лекар, и то не чужд на натурфилософията. За Агатон знаем малко повече и все пак недостатъчно. Според това, което четем у Атеней (V, 216f—217a), че Агатон получил първа награда през 416 г., а пък според нашия диалог, 198а, е млад поет, се заключава, че по това време бил под 30 години и оттам рождението му се отнася около или малко преди 450 г. От Аристофановите „Жаби", ст. 83—85, Елиановата „Разнообразна история", гл. 13 (II—III в. от н. е.) и Anecdota Oxyrinchia, IV, 269, около 407 г. бил отишъл в двора на македонския цар Архелай (413—399 г.; за него вж. бел. 22 към „Горгий"), при когото отива и завършва живота си и Еврипид. Обаче мястото в Аристофановата пиеса, представена в 405 г., гласи, че Агатон „пирува с блажените", което означава по-скоро, че е вече мъртъв, както са мъртви и Есхил и Еврипид — главните герои на комедията, — а не, както някои искат да го тълкуват, че дворът на този цар се бил сравнявал с Острова на блажените. Така че можем да приемем, че през 405 г. Агатон не е вече между живите и че е напуснал тоя свят не много преди това, а не да се приеме като година на смъртта му 401 г. Но в случая това за нас не е от никакво значение, въпреки че 401 г. пó подхожда като дата на разказа на Аполодор, понеже му дава по-подходяща възраст според това, което казва за себе си в уводната част на произведението, отколкото 406 г. (вж. по-горе). Но ние казахме, че Платон никак не се стеснява от ана-

хронизми, които ще минат дори незабелязано. Агатон е бил предмет на лоши подигравки за неговите лирични стихове и преди всичко за обърнатите му нрави от страна на Аристофан, който го представя най-неприлично в „Жените на празника Тесмофории“ (411 г.), където също се подиграва и с Еврипид. От Аристотелевата „Поетика“ (гл. 9) се знае заглавието на една негова трагедия, „Цветето“, като от пасажа личи, че оригиналността на този поет се състояла в случая в това, че действуващите лица и събития били измислени, а не взети по традиционен начин от митологията и това било хубаво — което пък показва косвено, че бил добър драматург, — докато другаде (гл. 18) го порицава за големия обем на фабулата, поради което именно се провалил с някаква друга трагедия. Това второто според мен го сближава с Еврипид по отношение на сложното организиране на някои трагедии — трагедии с „двойно“ действие, — стигматизирано от Аристотел, а оттам и от традицията, като лош композиционен похват; днешните обаче могат да имат по този въпрос отношение различно от това на древните, които не са могли да разберат много от новаторствата и у Еврипид, и у други като него. От друго пък едно място пак на Аристотел (Ethica Eudemia, 3, 5) може да се заключи, че не е бил ентусиазиран привърженик на демокрацията. Алкивиад е известният даровит и безскрупулен политик, който — особено като водач на екстремистите в демократичната партия — играе в различни моменти от дейността си и полезна, и много вредна роля за своето отечество през Пелопонеската война. За него ще препратим към писаното в уводните бележки към диалога „Алкивиад“ (т. I, с. 446 сл.) и бел. 29 към „Горгий“ (в настоящия том). Но да добавим: от социологична гледна точка е крайно интересна фигура. — Най-после Аристодем и разказвачът Аполодор. За тях не можем да кажем нищо, което не пречи да бъдат истински лица, както са живи, с плът и кръв, в Платоновия разказ. Но при липсата на сведения това е само предположение, както е възможно и обратното — Платон да скрие всичко зад измислени фигури.

От композиционна гледна точка диалогът е организиран ясно и стройно — не мога да се въздържа да не кажа: и красиво. Въведение: Аполодор ще разкаже на група лица какво му бил разказал Аристодем за станалото преди години угощение, на което присъствувал и той. Според този разказ то минало така: Първа част. Предлага се тема на вечерта „Прослава на Ерос“ и се изказват редица лица, от речите на които са предадени тези на Федър, Павзаний, Ериксимах, Аристофан и Агатон, които подготвят Сократовата теза. Първата част е оживена с една интермедия. След един преходен пасаж се пристъпва към втората част. Вместо с реч Сократ изследва въпроса по свой маниер: с диалог между него и Диотима, в която се вижда слабостта на предишните концепции и се излага и утвърждава Сократовата. Като композиция имаме диалог в диалог. Трета част. Спорът, който иска да повдигне Аристофан във връзка с някои положения у Сократ, се прекъсва естествено от идването на Алкивиад. Привидно темата се измества: вместо „възхвала на Ерос“ Алкивиад ще направи „възхвала на Сократ“, но в действителност тя е свързана органически с първата, защото третира отношенията между Сократ и Алкивиад като илюстрация на Сократовата теза за любовта и красотата и в частност, като елемент от нея, въпроса за „мъжката любов“ в духовен

план. Епилог. Новопристигнала гуляйджийска компания довежда до неразбория, израждане на пира и неговия край, в който тържествува пак образът на Сократ.

Какво представлява един пир, sympósion („пиене на много лица заедно“)? В антична Гърция, където жената има по-долно и социално, и юридическо положение, мъжките угощения са нещо обикновено и нормално. В тях могат да участвуват жени само ако са хетери или флейтистки, като последните имат обикновено и първото качество и обратно. Тези угощения могат следователно да имат най-разнообразен вид според това какви хора се събират: гуляйджийски компании, близки приятели, политически съмишленици, хора от една и съща професия, хора на културата с едни и същи интереси, между които и лица, които минават за такива, и т. н. Например аристократите се събирали на такива угощения, какъвто е случаят с Алкей и неговите другари, които се борят срещу демократите и техните водачи на о. Лесбос, както се вижда от стиховете на този поет (края на VII — началото на VI в.). Във връзка с ожесточените и яростни политически борби в Атина през VI в., в които аристократическият род на Алкмеонидите играе съществена роля, Аристотел цитира някои от песните („скóлиони“), изпълнявани при техните пиршества („Атинската държавна уредба“, гл. 19—20). Но ако не бяха двата „Пира“, на Платон и на Ксенофонт, нямаше да знаем точно какъв е бил регламентираният ред, поне през V и IV в. От Платоновия диалог се вижда, че найнапред се е почвало с яденето, което е първата част, след което се пристъпвало към пиенето, втората част. За да има някакъв ред, най-напред решават какво да се прави: как да се пие — без мярка или с мярка, задължително за всички или не, като по общо съгласие се избира един, който да ръководи според уговореното. Ако следваме Платон, който между другото иска и да покаже как *трябва* да премине един симпозион, то в случай, че се разглежда някаква тема, думата се вземала от ляво на дясно, както се подавала и чашата за пиене — въпреки че имало и индивидуални чаши. В първата част на нашия „Пир“ председател е Федър, а във втората Алкивиад сам се провъзгласява за председател, но правилото е спазено, защото никой не протестира. Той налага пиене с огромна купа, сам дава пример за изпиване до дъно, последван от Сократ, който безропотно се подчинява — такова е правилото; за останалите не се казва изрично, но следва да се приеме, че и те са го спазили, ако се обърне внимание на думите на Ериксимах, 214a b. Макар и представен като пиян, Алкивиад не нарушава „добрия тон“, докато новата гуляйджийска група накрая, с която всичко се обръща с главата наопаки, показва как обикновено свършва едно такова събиране. Пък и на Платон му трябва да свърши и той го прави чудесно.

Темата на „Пирът“ е любовта. Ако тази тема се прокрадва страхливо в гръцката литература от Сафо до Еврипид, то тя присъствува в друг смисъл във философията. Федър се оплаква, че поети и софисти не са написали нищо във възхвала на Ерос (177ac). Но това едва ли трябва да се взема в буквален смисъл, защото, изглежда, че е съществувала „еротическа“ литература, т. е която е третирала въпроса на любовта. Знаем, че софистът Критий, известен повече с лошата си слава като един от водачите на Тридесетте тирани и на когото Платон, негов племенник, посветил диало-

га „Критий“ (ок. 460—403 г.), написал съчинение „За природата на любовта или на добродетелите“ (Diels, Vorsokratiker, 88 B 42 [том II, с. 395]). В диалога „Федър“ (началото, 227 а и сл.) разговорът се завързва около едно съчинение на оратора Лизий (ок. 445—378 г.) на тази тема (Erotikós), а това, че в Ксенофонтовия „Пир“ се прави алюзия за някаква „Апология“ на Ерос от Павзаний, който е действуващо лице и в нашия „Пир“ — което, разбира се, е измислица, — говори за съществуването на такава литература. Но ние трябва да насочим вниманието си по-скоро към следното: присъствието на Любовта като действена сила в концепцията за създаването на света и у митографи, и у натурфилософи независимо дали ще се употреби името Ерос (Любов), Филия (Обич) или Афродита — за което има указание, макар и мимоходом, и в Платоновия „Пир“ (178 b, 187 a, 195 c); повече може да се види във фрагментите на „Досократиците“ (срв. Diels, указателя под съответните думи). До голяма степен на такива доктрини — какво е Ерос, Любовта — отговарят речите на говорилите преди Сократ и в които речи материята е поднесена елегантно с пародиен подтекст от страна на Платон. Художникът Платон изкарва на сцената лица с относително различни занимания, на които дава ярка индивидуалност. Ако другите участници ни са познати или бегло, или никак от исторически сведения, то Аристофан ни е добре известен с толкова много запазени изцяло комедии и те ни дават възможност да видим как Платон му е влязъл в кожата, а оттук да заключим, че същото ще да е било и с останалите.

Федър, последовател на Сократ, е посредствен, лишен от всякаква оригиналност философ, ако изобщо бихме могли да го наречем философ в истинския смисъл на думата. Той е верен на образа, който ни се рисува в диалога „Федър“ (в настоящия том). Но в неговата реч се дават общи положения, застъпени в митологията, които общи положения намират своето място в натурфилософията изобщо и в някои установки на Ериксимах в частност. Нещо подобно е и Павзаний, но той е обрисуван по-скоро като човек верзиран в софистиката — не напразно го виждаме в „Протагор“ да слуша софиста Продик. Речта му е необходима да се изтъкне телесното и духовното начало на любовта и е един вид увод към проблема за „мъжката любов“ по пътя на възпитанието. Между участниците е един лекар, Ериксимах, у когото в същност виждаме смесица от медицина и философия, при което основното е единството на противоположностите, приведени в хармония, положение, застъпвано у някои натурфилософи. Идеята за единството като основен принцип е развита по-нататък по оригинален начин в Аристофановата реч, където се обясняват причините за различните видове любов. Тази градация от общи положения към анализи завършва с характеризиране на качествата на Ерос от естетическа и етическа гледна точка в речта на Агатон, която със своята приповдигнатост на стила и образите е образец на „enkómion“, похвална реч, която въпреки своята красота на формата и патетичност на словото не достига философската дълбочина на Сократовата мисъл, но тя е отправната точка на Сократ да развие своята теза след няколко допълнителни въпроса към Агатон. Чрез тези въпроси се разкрива несъстоятелността на тезата на Агатон, респективно на останалите говорители, което, разбира се, е неприятно на домакина, още повече на угощение в негова чест. Но понеже се знае неот-

стъпчивостта на Сократ при изясняването на един проблем, за да се излезе от тягостното положение, което почва да се чувствува, Платон умело въвежда жрицата Диотима, която е разкрила на Сократ що е любов. Разбира се, под двойката несведущия Сократ — мъдрата Диотима е представена недвусмислено опозицията несведущият Агатон (и останалите) и мъдрият Сократ.

Но коя е Диотима? Въпреки че някои са наклонни да видят историческа личност, не ще съмнение, че се касае за измислен образ, който обаче има своите реплики в съществували предсказатели и теолози, които се занимават с нещата от божествената сфера и общувайки с божествения свят могат да разкрият на обикновения човек било същността на този свят, било неговите прояви. Но тя не е от типа на тъпия Евтифрон, а еманация на най-доброто в областта на мантиката. И отгоре на всичко Платон избира да бъде и жена — носителката на живота и на стремежа към безсмъртие чрез раждането. Името на жрицата не говори нищо по-специално — то означава „почитаща Зевс" или „почитана от Зевс", — но може би че е от Мантинея, се прави алюзия на думата mántis „гадател, предсказател". Но за да даде плът и кръв на тази мъдра учителка, Платон я докарва в Атина: в 440 г. тя отложила с цели десет години избухналата в 430 г. страшна чума в Атина!

Каква е идеята на Сократ — Платон? Стремеж към притежаване на красота и безсмъртие, но този стремеж трябва да се осъзнае и целта да се постигне чрез правилно ръководене. Без да се отрича телесната любов — напротив, без нея не би се осъществил животът, — най-висшата любов е духовната, като „красивото" е самó по себе си „идея", вечна и неизменна, достижима за малцина по трудния път на познанието. Един от тях е Сократ, който вечно търси и търси, и това се подчертава в речта на Алкивиад. Според Платон всяко *нещо*, което съществува, всяка вещ има своята „идея", негов вечен, неизменен модел. „Що се отнася до „Пирът", казва А. Ф. Лосев, то Платон... тълкува идеята за вещта като *граница на нейното ставане*. Понятието граница е добре известно на днешните математици, но то е било добре познато също и на Платон. Той е знаел, че известна последователност на величините, която се увеличава по определен закон, може да бъде продължена до безкрайност и може да се приближи до основната граница без никога да може да я достигне. Ето това тълкуване на идеята за вещта като нейна безкрайна граница съставя именно философско-логическото съдържание на „Пирът". И по-нататък, пак за логическото съдържание на диалога: „Именно идеята за вещта е представена тук като граница за ставането на вещта. А против понятието граница вече не може да възрази никакъв съвременен математик и никакъв философ. Следователно тук е едно от огромните постижения на Платон, което не ще загине никога, в каквото и да е митолого-поетическо, символическо или реторико-драматическо облекло то да е фактически облечено в конкретния текст на Платоновите диалози." (Том II, с. 505—506 и 512—513 на руското издание.)

Темата на диалога, казахме, е любовта. Но преди всичко се набляга на любовта между мъже. Тази идея в най-развитата си форма, като допълнение на положенията в Сократовата част, се намира в Алкивиадовата прослава на Сократ. „Мъжката любов", както и нейната противоположност „женската любов", са съществу-

вали винаги, но в едно общество като гръцкото — да говорим само за него, — където в социалния живот владее не само мъжкият принцип, но и където мъжете живеят в най-голяма ежедневна близост, а в някои гръцки държави, каквато е Спарта — образец в този смисъл, — са и принудително организирани да водят ежедневен съвместен живот, тази любов е била нещо разпространено. Ние, разбира се, не знаем как точно стоят нещата, нито можем да разберем точно психиката на античния човек, но все пак сме в състояние да достигнем до някои общи положения. Ако единствено в Елида тя се е приемала в нейната физическа форма като нещо допустимо, в останалия гръцки свят, включително и в Спарта — нашия пример, — и в Атина, тя е била действие осъдително и позорно. За различни нрави се говори и в диалога (182a и сл.), но и там нещата не са много ясно казани. От всички сведения, с които разполагаме, може да се заключи за съществуването на „любовни отношения“ във всички гръцки държави, но те се допускат само ако при тях отсъствува физическата близост. „Мъжката любов“ е предмет на различни тълкувания от страна на модерните учени. Едни виждат в нея ритуал за преминаване от една възрастова класа (юношество) в друга възрастова класа (мъже) (вж. за това у H. Jeanmaire, Couroi et Courètes, Paris, 1939, 450—455; 456—460; 561, с литературата), докато други схващат произхода ѝ във военния живот и обясняват съществуването ѝ през архаичния и класическия период като форма на възпитание (вж. H. I. Marrou, Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris, 1948, 55—67, с пълна библиография и история на въпроса). Прекрачването на тази граница е довеждало до санкции, поне теоретически, както знаем от редица пасажи у авторите и от редица закони, издълбани върху камък и поставени на публично място. Що се отнася до Платон, ние вече казахме, но нека добавим, че той я пренася в духовната сфера и дава за образец поведението на Сократ към Алкивиад и неговите желания. Този Платонов възглед се набелязва още в „Хармид“ (155d), където Сократ не е представен като чужд на телесното влечение, но надмогва себе си в името на по-високите цели в живота. А този увод в „Хармид“ никак не е случайно избран.

Ако не се впускаме повече във философската проблематика, а погледнем на диалога като на литературно произведение, „Пирът“ действително е едно очарование. Ние сме в средата на истински пир на истински хора, поставени в реални отношения помежду си, всеки със своя индивидуалност в държане и слово, не някакво скучно излагане на тези, но жив и сочен разговор, с вътрешен и външен динамизъм, с великолепен мизансцен, с композиционна уравновесеност на отделните части и речи — какво по-красиво и духовито от контраста в изразните средства и образността между речите на Аристофан и Агатон!, — с дързост и елегантност на словото, деликатност на мислите, учтивост в отношенията, сериозност и хумор, филигранно изработени битови детайли — ще спра, за да не изпадна в това на Агатон за възхвала на Платон. Но все пак не мога да се въздържа да не изтъкна особено очарованието на завършека. Едни са си отишли, други са изпозаспали, будни са и пият още от една голяма купа по правилата на симпозиона само Агатон, Аристофан и Сократ, който убеждава двамата, че един драматург може да създава и комедии, и трагедии (в Атина тези

два жанра са били строго разграничени и никой поет не е и помислял да ги третира едновременно). И докато Агатон и Аристофан — единият символ на трагедията, другият символ на комедията т. е. на трагичното и на комичното в живота — са принудени да признаят това, без да го разберат, и заспиват, остава в образа на Сократ вечно будна и трезва философията, която единствено може да се добере до същността на нещата.

Накрая една бележка и за превода. По-горе обърнах внимание, че разказът се предава от втора ръка и защо Платон постъпва така. Но на български всички тези безконечни „казал", „рекъл" създават една далеч по-голяма неконкретност, безстрастност, несигурност, отколкото е в гръцкия оригинал, и най-вече непреодолима скука. Почувствувах го убийствено за Платон. Затова в първата, втората и третата част използувах „рамкиращата" композиция: След уводната част, в която Аполодор разказва де в пряка, де в непряка реч, какво му бил казал Аристодем, в споменатите три части думите, посочени от Аполодор като думи на самия Аристодем, предадох в минало определено време: не „еди-кой си казал", а „каза", „рече". За да премина накрая, в „Епилога", отново към стила на уводната част. С това смятам, че не само не съм изменил на духа на диалога, но дори че той е спечелил откъм непосредственост, още повече че имах за образец самия Платон с „рамкиращата" композиция при диалога между Сократ и Диотима — диалог в диалог, — където всичко е предадено в схемата „аз казах", „Диотима каза". Представяте ли си Платон като роб на граматиката да беше описал по следния начин нещата: Аристодем ми каза (на мен, Аполодор), че Диотима казала на Сократ —!

1 Въпреки че Аполодор разговаря само с едно лице, там присъствуват и други негови приятели, срв. 173 c—d.

2 Шегата, изглежда, се състои в употребата на „демотикóна" (Фалеронец): В Атина в официалните списъци към собственото и бащиното име се е добавяло от кой дем е било лицето (за *дем* вж. бел. 15 към „Апология", т. I, с. 427) и така то е фигурирало в официалните актове (на народното събрание, съдилищата, тържествените церемонии и пр.). Фалерон е едно от пристанищата на Атина.

3 Неизвестно лице, може би измислено от Платон.

4 Неосведомеността на Главкон е доказателство, че той не трябва да бъде отъждествяван с брата на Платон (споменат в „Държавата" и в „Парменид"), нито с чичо му, баща на Хармид.

5 След 411 г. — вероятно между 408 и 407 г., Агатон отишъл в двора на македонския цар Архелай.

6 Вместо „благ, нежен", malakós, в някои ръкописи стои „луд", maniakós, като има аргументи и за едното, и за другото четене, но като че ли първото има повече предимства.

7 Срв. „Федър" 229 a (в настоящия том); също Ксенофонт, „Възпоменания за Сократ", 16, 2, където софистът Антифонт упреква Сократ, че се хранел зле, не носел хитон (долна дреха, нещо като дълга риза), а само химатион (горна дреха), който бил износен и един и същ лете и зиме, и бил винаги бос.

8 Платон прави игра на думи „на добрите", agathȏn, с името на

Агатон, Agáthon („Добри"), непреводим каламбур на български. Същевременно е парафраза на някаква поговорка, която у авторите се явява в два варианта: Според схолиаста на „Пирът" Херакъл казал на цар Кеик, че достойните хора и без покана идвали на угощение у недостойните, докато Атеней (V, 178 a) споменава, че според Бакхилид (фрагм. 4, ed. B. Snell) Херакъл бил казал: „Справедливите мъже идват на богатите пирове на достойните без покана." Срв. бел. 14 на руското издание, т. II, с. 516.

[9] „Слаб войн" са думи на Аполон, който окуражава Хектор, „Илиада" XVII, ст. 585—590.

[10] На гръцки agathós има много широко значение: „добър" в морален и конкретен смисъл — „добър в нещо", т. е. „храбър", „опитен" и пр., та и „благороден" по произход; противоположно kakós, „лош" и пр. — Угощението, за което става дума, е в „Илиада" II, ст. 408.

[11] Употребена е думата sophós, за която вж. т. I, с. 421, заб. 1 към „Апология".

[12] Стих от „Илиада" X, 224, който, изглежда, се е превърнал в поговорка, цитиран и в „Протагор" 348 d, „двама вървят ли, единият може да види пред другия".

[13] Тези моменти на вглъбяване са характерни за Сократ и тези му състояния ще се подчертават по-нататък от Алкивиад 220 c—d.

[14] Древните са се хранели не седнали на столове, но възлегнали се на легла край масата в средата.

[15] Фамилиарно означаване на роб; иначе официалното означаване е doulos и под.

[15a] *Дионис* е в същност върховният арбитър при театралните представления, но тук може да се прави алюзия за „Жабите" на Аристофан, където Дионис е арбитър на състезанието по стойност на поезията у Есхил и Еврипид.

[16] Описанието е подробно, но името на бога не е споменато. Понеже се касае за тържество по случай театралната победа, трябва да се допусне, че се касае за Дионис. Според Лосев (руското издание, заб. 20, с. 517) се има пред вид очевидно „Добрият демон", за когото говори схолиастът към Аристофановите „Оси" (525), позовавайки се на Теопомп: „имало обичай, когато се готвели да вдигат трапезата, да правят възлияния на „Добрия демон". Атеней обаче (XV, 675 a—c), позовавайки се на лекаря Филонид, смята за такъв бог Дионис, на когото се прави възлияние с чисто вино. — За „демон" вж. бел. 8 към „Апология", т. I, с. 424.

[17] Еврипид е писал две трагедии с това име. Тук се касае за „Мъдрата Меланипа", fr. 484 (Nauck-Snell).

[18] За него вж. т. I, с. 423, бел. 3 към „Апология" и „Протагор" 315 c—e, 430 a — 341 e.

[19] Безпределно, пусто, „зеещо" пространство; сродно с глагола kháinō „зея".

[20] Хезиод, „Теогония", ст. 119—120.

[21] Фрагмент B 13 Diels, Vorsokratiker, (т. I, с. 243), където са дадени местата у другите автори, които цитират този стих и между които е и Плутарх (Amat. 13, p. 756 F): според него „Парменид посочва Ерос като най-старо от творенията на Афродита в създаването на света". — **За Парменид вж. в предговора към т. I, с. 14.**

[22] *Акузилай* от Аргос, живял „преди Персийските войни“, т. е. VI в. пр. н. е., е автор на „Генеалогии“ („Родословия“), в които преразказва, но и допълва Хезиод. Съчинението му няма литературна стойност, но за загубата му трябва крайно да се съжалява от културно-историческа гледна точка; запазени са 40 фрагмента. За Ерос Акузилай в същност не следва съвсем Хезиод: според фр. В 1 (според Damasc., De princip. 124), Diels, Vorsokratiker (т. I, с. 53), от Хаоса били създадени Мракът (Érebos) и Нощта (Nyx), а пък от тях двамата били създадени Въздухът (Aithḗr, „Етерът“, Ерос и Метида (Mḗtis, за нея вж. по-долу бел. 78).
[23] „Илиада“ X, ст. 482; XV, ст. 262.
[24] В оригинала Хадес, владетеля на царството на мъртвите.
[25] Известният мит за Орфей и Евридика, тук интерпретиран по малко по-друг начин.
[26] За тях, вж. в бел. 92 към „Горгий“.
[27] В загубената му трагедия „Мирмидонци“, срв. фрагм. 131, 135 (Nauck-Snell).
[28] „Илиада“ XI, ст. 786 сл.
[29] *Небето,* на гр. Ouranós, като божество. „Небесна“ Афродита, на гр. Ouranía. *Диона,* една от съпругите на Зевс, е древна богиня. Pándēmos пък е „Всенародна, Народна“ Афродита (от pas „цял“ и dḗmos „народ“). Тук Платон противопоставя Урания на Пандемос, в смисъл на „тачена от народа“, тачена от простолюдието, т. е. низка, с долен характер, вулгарна (срв. и Ксенофонт, „Пирът“, 8, 9—10), каквото значение тази дума също така има, но не може да се отнесе до епитета на богинята, както прави Платон. Двата епитета на Афродита, изразяващи два аспекта на богинята, дължащи се не на „висшата“ и „вулгарната“ любов, а на други причини: Урания е в същност свързана с ориенталския ѝ произход, а Пандемос изразява обществената, политическата идея, която влагат в нея, „богиня на целия народ“, и то и в двата случая не само в Атина, но и на други места в Елада.
[30] За да не се възбуди гневът им — боговете са отмъстителни.
[31] Някои издатели смятат този пасаж за по-късна добавка поради това, че антиципира по-нататъшна мисъл.
[32] Т. е. не робини.
[33] Т. е. не гърци.
[34] Тук се набляга именно на потисническия характер на единовластието, защото у „варварите“ обикновено съществува монархия, какъвто е случаят с Персия или Египет, а „тираническият начин на управление“ е особен вид единовластие, което е характерно за Гърция; за демократична Атина на V и IV в. обаче и то е режим на потисничество, вж. следващата бел. 35.
[35] *Хармодий* и *Аристогейтон* в 514 г. се опитват да убият в същност Хипий, който стои начело на Пизистратидите — четиримата сина на бившия тиран Пизистрат, от които тиранската власт била упражнявана от Хипий, подпомаган от брат си Хипарх. Като помислили, че заговорът им е разкрит, те побързали да убият поне Хипарх. Хармодий загинал на място, а Аристогейтон бил заловен и убит. Тиранията била премахната в същност четири години по-късно, в 510 г., но главната заслуга била отдавана на тези двама,

наречени „тираноубийците“, и им била издигната бронзова статуарна група, творба на Критий и Незиотес. Първородният син на потомците им бил хранен на държавни разноски в правителствения дом (пританей) и това продължавало още сто години поне, от когато е последното споменаване.

36 В текста е казано „укори на философията“, която дума не може да получи задоволителен смисъл във фразата. Тексткритиците предполагат една или друга поправка, но без успех. На нас ни се струва, че се касае за по-късна добавка (за да се намеси философията с нейните морални принципи — пасажът се отнася въобще за обществото), затова я изоставихме.

37 Бихме очаквали фразата да бъде подредена в обратен ред — втората част да отговаря на „приятели“, а първата на „неприятели“, но такива инверзии се срещат у Платон; тук „хулите на неприятелите“ са поставени на преден план, според мен като по-силен фактор в държането на един човек, затова и запазих реда.

38 Роби, които са водели децата на училище, наричани „педагози“.

39 Алюзия за Съня, който се явява на Агамемнон, „Илиада“ II, ст. 77.

40 Употребен е глаголът páuomai (преставам да говоря), който е съзвучен с името Павзаний: Pausaníou pausaménou — непреводима игра на думи.

41 За гърците медицината е изкуство tékhne, и така я наричат: iatrikḗ tékhnē, или накратко, с изпускане (елипса) на втората дума, само iatrikḗ. Вж. за tékhnē бел. 3 към „Горгий“ и бел. 115 към „Кратил“ в този том.

42 В същност като лекар *Ериксимах* под „ерос“ разбира по-нататък чисто и просто „любов“, а не толкова нейната божествена персонификация.

42а Два основни принципа у Архелай, които създават живота, вж. Diels, Vorsokratiker, 60 A 1 и 4 (том II, с. 45, 46); срв. и предговора в настоящото издание, том I, с. 18.

43 Аристофан и Агатон. От пасажа излиза, че Ериксимах е говорил с тях по подобни въпроси и знае мнението им.

44 За него вж. бел. 57 към „Кратил“. Тук се касае за казаното във фрагмент 51 Diels (том I, с. 162): „. . . те не разбират как различното е в съгласие със себе си: връщащото се съзвучие на лъка и лирата“. Има се пред вид опъването в различна посока на лъка и тетивата, разликата в тоновете при лирата.

45 Съчиняване на песни (mélos „песен“), изпълнявана под съпровод на лира.

46 Урания „Небесна“; ouranós „небе“; вж. по-горе бел. 29.

47 Смисълът на пасажа не е много ясен. Може би Ериксимах (Платон) иска да внуши смисъла „Която пее много (polý) химни (hýmnos)“, т. е. че се касае до нещо нестройно, с разнообразен характер, тривиално и така да го направи равностойно на Pándēmos в смисъл на „долен, низш, вулгарен“.

48 От anḗr (род. п. andrós) „мъж“ и gynḗ „жена“.

49 „Одисея“ XI, ст. 305 сл.: двама от гигантите, които били братя и още като младежи поискали да се качат на небето, като натрупали върху Олимп други две планини — Оса и Пелион.

50 Според Хезиод тези чудовищни същества били синове на Земята (Гея) и Небето (Уран), но у Омир те са представени като диви хора, които загинали с царя им Евримедон. Борбата на гигантите с боговете е станала популярен мит и дала сюжет на много скулптурни композиции, най-художествената от които е тази на Пергамския олтар (сега в Берлинския музей).
51 Неясно защо с косъм. Някои предполагат, че се касае за поговорка.
52 Аполòн е бог и на медицината, какъвто остава до късно, макар че от V в. пр. н. е. насетне постепенно мястото му се заема от син му Асклепий.
52а Тук се има пред вид пасаж от Аристофановата „Лизистрата". Жените от цяла Гърция се събират да спрат Пелопонеската война и са готови на всичко, като една от главните героини (Мирина) казва: ст. 115—116: „А аз — дори да заприличам на калкан, на две да се разрежа и половината да дам!" Всички са познавали тази комедия и ефектът у Платоновия читател е много комичен поради последвалите ситуации в развитието на действието на „Лизистрата".
53 Лакедемонците разрушили в 385/4 г. аркадския град Мантинея и разселили жителите му. Епаминонд възстановил града в 371 г.
54 Líspai — вид зар или жетон, разсечен на две, като домакинът и гостът вземали по едната половина в знак на приятелство.
55 Т. е. с нашата природа според Аристофановата теза.
56 Противно на този пасаж в своята комедия „Жените на празника Тесмофории" Аристофан представя Агатон като женствен.
57 Преди започване на състезанието между драматичните поети, всеки автор е представял актьорите и хора си; това се нарича proagṓn.
58 С право се отбелязва, че учтивостта на Агатон се превръща сега в неучтивост.
59 Двама от „титаните", деца на Небето (Уран) и Земята (Гея), наред с които по-известни са Рея, Темида, Океан, Хиперион и пр. Това са старите богове, заместени от Олимпийските начело със Зевс. Кронос и Рея са родители на Зевс и братята и сестрите му, а Япет е баща на Прометей, Епиметей, Атлас и Менойтий.
59а Вж. по-горе 178 b и бел. 21.
60 Зевс кастрирал Кронос, оковал Циклопите и Сторъките, войната между Олимпийските богове и титаните и пр.
61 „Илиада" XIX, ст. 92—93. Богиня на злото.
62 Употребена е думата hygrós, която означава и „влажен" и „гъвкав" (етимологията е неизвестна, но изглежда, че първото е основното значение) — идеята е, че поради това си качество той приема формата на душата, която обхваща, и в това се състои и красотата.
63 Според Аристотел, „Реторика", III, 3, 1406 а, 18 слл. (22 сл.) това са думи на Горгиевия ученик Алкидам.
64 Фрагмент (235 Nauck) от драмата „Тиест" на Софокъл. Още у Омир се описва любовта на Арес с Афродита. От литературата този мотив влиза и в изобразителното изкуство, като се изработва типът на „влюбения Арес".
65 Употребена е думата sophós, за чието значение вж. т. I, с. 421 сл. (заб. 1 към „Апологията").
66 Фрагмент (663 Nauck) от Еврипидовата „Стенобойя".

67 Думите „поет“ и „поезия“, poiētēs и pōiēsis, свързани с глагола poiéō „правя, върша, създавам“, имат основното значение „творец, създател“ и „творчество“, създаване“ изобщо, отдето се развиват значенията „поет“ и „поезия“.

68 Вероятно цитат от неизвестна трагедия.

69 Игра на думи: Горгий и Горгона — който погледнел Горгоната (Медузата), се превръщал на камък. Вж. „Одисея“ XI, ст. 632. Атина носела на гърдите изображение на Горгонината глава, а войниците често я изписвали на щита си.

70 Стих на Еврипид, „Иполит“, 612.

71 Тук Платон има пред вид реториката на софистите, на която Сократ е не само чужд, но и враждебен; срв. не само диалога „Горгий“ в този том, но по-специално в случая за начина на изказване на Сократ началото на „Апология“ 17 а — 18 а.

72 Уточняването с подобно сравнение е необходимо, зашото падежният начин на изказване в гръцки би могъл да доведе до двояк смисъл: „любов към нещо“ и „любов на някого към някого или към нещо“, например майчина или бащина любов. С нашето „за“ предадохме тази двойственост.

73 Страшната чумна епидемия, избухнала в началото на Пелопонеската война, по-точно в 430 г., в която загинал и Перикъл през 429 г., великолепно описана от Тукидид.

74 С „логично разсъждаване“ сметнахме, че се доближаваме най-много до употребената тук дума phrónēsis, чието основно значение е „мисъл, разум“. За да добавим „логично“, т. е. че участвува „логиката“ в най-общ смисъл, която осмисля нещата и явленията като аргументи за една теза, т. е. превръща я в „знание“, в „наука“ — с други думи, не се касае за интуитивност, — ни дава основание противопоставянето на „незнание“ (което значи също в пейоративен смисъл „невежество“), amathía. Платоновата, пък и изобщо античната терминология не е установена. За „знание“ Платон употребява sophía, epistḗmē, тук phrónesis и всички стават повече или по-малко синоними в противопоставянето им на amathía. Срв. и заб. 1 към „Апология“, т. I, с. 421 сл.

75 На гр. dáimōn, срв. „Апология“ 27 b — 28 а заедно с бел. 8 към мястото, 31 c—d (т. I, с. 49, 54, 424).

76 Срв. „демонското“ (daimónion) на Сократ, „Апология“ 31 c—d (т. I, с. 54).

77 dáimónios, вж. обяснението към „Критон“ 44 b, заб. 4 (т. I, с. 427); срв. и бел. 37 към „Кратил“ в настоящия том. Подобно схващане има и при „божествен“ човек, théios, обладан от божество, при което има подобно развитие на значението към „чудесен, великолепен“ и пр.

78 на гр. Mḗtis и Póros. Mḗtis е персонификация на „разума, мъдростта“ и е възведена в ранг на богиня — става дъщеря на титанката Téthys и жена на Зевс — и особено почитана, когато занаятчийството започва бурно да се развива през VI в. и дава тласък на обществения и икономическия прогрес. Pōros има основното значение „средство за съобщение, път по суша или по море“ и оттам „способ, средство за постигане на нещо и самото постигнато нещо — средства, доходи“ и пр. Това понятие е може би персони-

фицирано и преди Платон (у Алкман?), но все таки му е дадено за целта съществено място. Практиката да се персонифицират и неконкретни понятия е стара и в духа на гръцкото отношение към божественото и най-добър пример ни дава още Хезиод.

79 Употребен е глаголът euporéō „имам, живея в изобилие", който съответствува на póros, обяснено в заб. 78, и aporía „липса на способ, на средства", употребено по-горе в 203 b за Бедността.

За да запазим гръцкото редуване: póros — aporía — euporéō, ние направихме вариации с думата „способ"; не употребихме по-подходящата дума „средство", защото е от среден род, а образът изисква мъжки род.

80 Употребен е глаголът philosophéō в първичното му значение, а не „занимавам се с философия", както превеждат някои това място.

81 Póiēsis „правене, създаване, творене, творчество...", съществително към глагола poiéō „правя, създавам, творя"; poiētḗs „който прави, създава, твори, т. е. създател, творец", напр. poiētḗs klínēs, който е направил легло, poiētḗs nómōn, който създава закони, законодател и пр.

82 Този пасаж прави впечатление на цитат.

83 Става дума за речта на Аристофан.

84 Това изречение се смята от повечето издатели за по-късна прибавка; но ако е така, тази интерполация — с право отбелязва Леон Робен във френското издание — трябва да обхваща и следващия пасаж, който е свързан с това изречение.

85 *Мойра* е съдба, предопределение, и персонификация на съдбата като богиня; *Ейлейтия* е богиня на раждането; Платон персонифицира и красотата, kallonḗ.

86 Изглежда, че така трябва да се поправи текстът, както приемат много от издателите: adýnaton „невъзможно" вместо athánaton „безсмъртно", както е в кодексите, т. е. смъртното е безсмъртно по друг начин.

87 Неизвестно дали е цитат от неизвестно поетично произведение или е от самия Платон, съчинено за случая. Но съответствува напълно на желанието на гърка за овековечаване, намерило отражение и в поезията, и в епиграфиката (напр. почетните декрети).

88 На *Адмет*, цар в Тесалия, било предопределено да умре, освен ако някой се съгласи да поеме върху себе си тази съдба. Никой не се съгласил освен жена му Алкестида, за която ѝ постъпко била изведена от подземното царство. Еврипид написал трагедията „Алкестида" (438 г.).

89 *Кодър* е атински цар, който се пожертвувал за спасението на родината си от дорийците, вж. увода към т. I, с. 10—11.

90 Може би някакъв цитат.

91 Phrónēsis — вж. бел. 74.

92 Законите и държавната уредба на Ликург.

93 Такива лица, смятани за благодетели (евергети), са били хероизирани, т. е. въздигани в ранг на същества с божествена природа, което изисквало пък култови действия.

94 При посвещаването в каквито и да е мистерии съществуват ред

ритуали, които са етапи по пътя към крайната цел — откровението на тайнството. Едно було, което покрива главата на посвещавания или пък свещените предмети, се маха и посветеният вижда изведнъж символите на тайнствата, т. е. той е вече приобщен към съкровенната същност на мистериите. Всичко това се извършва под ръководството на наставник, посветен в мистериите и познаващ ритуалите. Диотима сравнява своите обяснения именно с такива тайнства.

95 Вж. бел. 94: след всички ритуали — в случая обясняваните от Диотима етапи към разбиране същността на любовта — пред посвещавания в мистериите внезапно ще падне булото, което досега е закривало за него светая светих на култа; така ще стане и в нашия случай: посвещаваният дълго време чрез различни степени ще прозре изведнъж съкровената същност на любовта.

96 Именно по-горе 205 d—е.

97 Вж. бел. 15.

98 Израз, взет от обществената практика глашатаите да възвестяват публично декретите, с които се изказва почит на заслужили лица.

99 Алкивиад извиква идеята, че е преследвано от ловец животно.

100 Много от обвиненията срещу Алкивиад — пък и не само срещу него — са свързвали с лошото влияние, което му оказвал Сократ. Вж. предговора към „Апологията“, т. I, с. 419.

101 Касае се за т. нар. psyktḗr, съд за изстудяване на вино; този, който видял Алкивиад, побирал „повече от 8 котили“, като една котила, мярка за вместимост, е равна на малко повече от четвърт литър (по-точно 0,273 л).

102 В древността обикновено са пиели виното смесено с вода в съд, нар. kratḗr, от същия корен като keránnymi „смесвам; оттам днес на гръцки krasí е заместило старата дума за вино (v)óinos), но при особени случаи са го пиели не според „добрия тон“ и чисто.

103 Да не забравяме, че Ериксимах е лекар и да си припомним думите му 176 с—d.

104 Омир, „Илиада“ XI, ст. 514.

105 *Силени* или *сатири*, митични същества, олицетворяващи плодородието, с конски копита, после смесвани с козловидните Панове, причислени към спътниците на Дионис, каквито те не са били първоначално. *Сиринксът* е именно присъща на Пан свирка, съставена от слепени с восък тръстикови цевички с различна дължина. Античната флейта е била свирка с две цеви, надувана от единия край.

106 Според легендата *Марсий* поискал да съперничи на Аполон по свирене на флейта и понеже, разбира се, бил победен, според облога им Аполон го одрал жив.

107 *Олимп* се е смятал за ученик на Марсий. На него били приписвани някои стари мелодии.

108 Последователи на Кибела, които изпадат в транс при танците си подобно на дервишите, вж. „Критон“ 54 d с бел. 22 (т. I, с. 84 и 430).

109 За сирените вж. бел. 66 към „Кратил“.

110 Физически упражнения и състезания гърците са правели голи. — Платон прави чрез етапите на Съблазънта, през които минава Алкивиад, карикатурна реплика на Посвещаването в тайнствата,

за които се говори по-горе; накрая Алкивиад достига до Откровението. Бел. на фр. изд.

111 Гръцкият текст е редактиран другояче: óinos alēthḗs „виното (е) истинско", **но смисълът е именно in vino veritas.** Може би Платон прави чрез тази редакция в устата на пияния, но фактически с проницателно бистър ум Алкивиад някакъв каламбур, още повече че вмъква и друга поговорка, която има смисъла за нещо, което може да се каже и пред деца (или роби?, páides, вж. бел. 15). Поговорката има няколко варианта; най-напред се среща у Алкей като „вино и истина", но по-нататък вече обикновената редакция е „във виното е истината", т. е. пийналият човек казва истината; но кой може да каже, че това не значи, в известни моменти, и „истината е във виното", т. е. всичко друго е празна работа?

112 Употребена е думата bakhéia; тя, както и глаголът bakhéuō и другите думи сродни по корен, не се отнасят само до състояние на екзалтация, внушена от Дионис-Бакхус, но са технически термини изобщо за такова състояние, което има определена медицинска диагноза за процеса на развитието и проявите му.

113 Образът е взет от мистериите: непосветените са стояли пред вратите; специално това се знае за орфическите мистерии, като се позовават на схолиите към Елий Аристид, където е цитиран орфически стих, произнасян преди започването на мистериите: „ще вещая на когото е позволено; затворете вратите за непосветените" (срв. 88 към „Пир" в руското издание, т. II, с. 530). Това е преминало и в ранните християнски общества, после е било до известна степен смекчено, но споменът за него е останал („изидите, изидите, оглашени").

114 Срв. „Илиада" VI, ст. 236.

115 Срв. 203 а и бел. 76 и 77.

116 Ситуацията е доведена до парадокс — Алкивиад се оплаква, че Сократ не е посегнал на красотата му!

117 Герой в „Илиадата", прочут със своя непробиваем от седем волски кожи щит.

118 Коринтска колония, пристанище на Халкидическия п-в, влизаща в Атинския морски съюз. Понеже нейният трибут в съюзната каса бил увеличен през 434 г. на голямата сума 15 таланта, тя се разбунтувала в 432 г., с което Пелопонеската война фактически избухва; въпреки че получава помощ от Пелопонеския (Спартанския) съюз, тя капитулира в 429 г. Сократ е участвувал в три военни кампании. Втората, за която става дума малко по-долу, 221 а, е свързана с поражението на атинската войска от тиванците при Дéлион, малко градче на границата между Атика и Беотия, в 224 г. Третата е при Амфиполис, на р. Струма, северно от Солун, през 422 г. За участието си в тези войни сам Сократ споменава в „Апологията" 28 е.

119 Малко променен от Платон стих от „Одисея" IV, ст. 242.

120 В ръкописите е казано „някои от йонийците", което няма никакъв смисъл — войската е била само атинска. Затова се налага поправка, като най-близко звучащата дума на гръцки е тази (iṓnōn – idóntōn) и поправката на издателите е подходяща; във всеки случай „йонийци" не може да остане.

121 Военачалници, които в Атина били десет на брой и чийто мандат бил едногодишен.
122 Вж. бел. 118.
123 Т. е. тежко въоръжен — с броня, шлем, щит и пр.
124 Атински пълководец, прочут със своята храброст, загинал в битката при Мантинея в 418 г. На него е посветен един Платонов диалог, т. I, с. 285 сл. Вж. увода към диалога, пак там, с. 454.
125 „Облаци“, ст. 362.
126 Прочут спартански пълководец от Пелопонеската война, който пренася войната в Тракия, където е една от слабите точки на Атина. Загинал от смъртоносна рана в сражението при Амфиполис в 429 г. Заслужено извиква адмирация у историка на тази война Тукидид.
127 Образи в „Илиадата“ на мъдреци.
128 За *Хармид,* вуйчо на Платон, вж. посветения нему диалог, т. I, с. 247 сл., заедно с уводната бележка, пак там, с. 451 сл. — *Евтидем* не е софистът, който е дал името на Платоновия диалог, а друго лице, може би този, който се споменава у Ксенофонт, „Възпоменания за Сократ“, IV, 2 и 6, интелигентен младеж, когото Сократ превърнал в свой последовател.

129 Поговорка в най-различни варианти: páthos máthos, pathémata mathémata и под. със смисъл: човек се учи от това, което сам изпита на гърба си, и каквото човек преживее, му служи за урок.
130 През класическата епоха драматическият автор е трябвало да представя три трагедии и една „сатирна драма“ с по-весел характер. Оприличаването на Сократ със сáтир или силéн от Алкивиад е според Сократ една сатирна драма и Алкивиад разиграва просто театър.
131 Употребена е думата daimónios, вж. бел. 77.
132 Вж. бел. 1 към „Евтифрон“, 2 а (т. I, с. 432).

Федър

Диалогът „Федър“ е може би най-проблематичното произведение на Платон. То буди хронологически и построечни въпроси. Темата му, както и неговите цели също са предмет на дискусии. Добавя се и стилистическата пъстрота на диалога, широкият диапазон на митологико-художествени и аналитически изразни средства, които от своя страна отговарят доста точно на колебаещото се между поетическо въодушевление и рационална успокоеност настроение на беседващите. В античността тази пъстрота е била порицавана от мнозина, между които и от такива авторитети като Аристотел (Rhet. III 1408 b) и Дионисий Халикарнаски (De Demosth. 5—7). Това се обяснява с принципната невъзможност да бъде оценена положително „бароковата“ контрастна постройка на този диалог от „класицистичната“ линия, която владее античните стилистически вкусове.

Участниците в беседата са двама. *Федър,* на когото е наречен диалогът, син на Питокъл, от атинския дем Миринунт, е може би не съвсем млад човек в годината, в която се ситуира беседата му със Сократ (416 г. пр. н. е.). Той е споменат в диалога „Прота-

гор“ (315 с), а в „Пирът“ е едно от действуващите лица, виновникът да се подеме разговорът за любовта (срв. 177 а в този том). Нищо съществено не се знае за него, освен че бил беден човек, голям любител на речи и че не се отличавал с особени умствени качества. Това се разбира и в хода на беседата, в която Федър е просто слушател на Сократ. Колкото до самия *Сократ,* Платон го представя изключително живо, както в по-ранните си диалози, но същевременно и в мисловното задълбочение, характерно за по-късните диалози, дето Сократ е вече условен персонаж.

Мястото на срещата на Сократ и на Федър, на тяхната разходка и на беседата им е точно указано. И реката Илис, и светилищата, за които става дума в началото на диалога, са съществували в околностите на Атина. Тъй че „Федър“ звучи като действителен случай на беседване между действителни персонажи. От друга страна, мястото, на което се осъществява беседата, има и символно значение. Най-напред поради това, че разговорът за четирите лудости на душата получава естествено вдъхновение от божествата, за които се вярва, че обитават бреговете на Илис. И още нещо — както забелязва един изследовател, ако вътре в стените на града се поражда несъвършен словесен продукт като речта на Лизий, лоното на природата е средата, подходяща за беседа, посветена на отвъднебесната реалност. В зримия свят природата е най-съответното приближение към тази реалност. Това контекстуално противопоставяне на град и природа поражда в началото на диалога „Федър“ първата субективно почувствувана природна картина в античната литература, служила за образец на по-късните буколически природни описания. Настроението на Сократ и на Федър на брега на реката Илис е предвестник на елинистическото обожание на природата.

По въпроса за времето на написването на диалога съществува немалко разноезичие, макар че в последните десетилетия изследователите са все по-единодушни в извода, че „Федър“ принадлежи на късното Платоново творчество. Основанието да се смята тъй са многото връзки, които се откриват между този диалог и късните Платонови произведения. Дори се настоява, че вън от техния контекст „Федър“ остава неразбираем. Друг авторитетен възглед по този въпрос застъпва издателят на текста, който следваме в нашия превод (L. Robin). Базирайки се също на връзки, но в случая с „Държавата“, Робен смята, че „Федър“ я следва по време на написване и че е отделен с десетина години от „Пирът“. Платон вероятно го е създал преди „Теетет“ малко след 369 г. пр. н. е. непосредствено преди заминаването си за Сицилия. С „Федър“ според френския издател завършва периодът на митологико-художествено третиране на учението за идеите. Този възглед се поддържа и от съветския философ Лосев в неговия коментар към „Федър“ (вж. Платон. Сочинения, т. 2).

Безспорно е може би само това, което се доказва от статистическото изследване на езика на „Федър“ — че диалогът не принадлежи на ранното творчество на Платон. Колкото до точното му място в редицата на зрелите диалози, сравнително по-безспорно е, че „Федър“ следва „Пирът“. Доказва го задълбочението на някои идеи, както и по-широкият спектър на прилаганите методи за анализ. Но дали митовете във „Федър“ стоят по-близо до тия в „Пирът“ или до тия в „Тимей“, и дали новото аналитическо средство, наре-

чено „аподейктическо изложение" (срв. 245 с — 246 а), се използува за пръв път или, напротив, е вече използувано, тия въпроси остават в сферата на предпсложението.

Що се отнася до темата и строежа на диалога, резултатите са по-определени. Интересно е да се отбележи, че едно от превъплъщенията на темата във „Федър" е въпросът за правилното определяне на темата, по която се беседва. Както и във „Федон" темата е многолика. Затова грижата на Платон е нейното изчерпване във всички възможни връзки и отношения. Тъй че, гледано по платоновски, темата на „Федър" не може да се назове сполучливо с име, нито да се формулира словесно. Тя се нуждае от разгърнато третиране, за да бъде представена пълноценно, след като сáмо в масивния lógos на целия диалог тя е получила нужната отчетливост. Затова е неточно да се каже, че Платон засяга две теми във „Федър" — любовта и реториката, и че в първата си част диалогът развива темата на „Пирът", а във втората темата на „Горгий".

Формалното търсене на определени теми и ясно отделими части е станало причина в ново време Платоновият „Федър" да се счита за зле композиран диалог. Дори се е смятало, че първата част на своя опус Платон създал преди пътуването си в Сицилия, а втората след това пътуване при впечатленията, които оставя у философа сицилийската реторическа школа. Днес вече никой не смята, че „Федър" е неиздържан в художествено отношение или че е белязан от старческото безсилие на своя автор. Това би било парадоксално в произведение, посветено между другото на критиката на една лоша творба (на речта на Лизий), в което при това изрично е подчертано, че доброто словесно произведение има органичен строеж.

В същност въпросите за композицията, темата и философското съдържание на „Федър" са страни на единен комплекс. На пръв поглед диалогът наистина изглежда двучастен. След въведението в обстоятелствата на беседата неговата първа част обхваща речта на Лизий и двете речи на Сократ, а втората част — разговора на Федър и на Сократ, посветен на реториката. Друго подобно линейно деление на части (то принадлежи на Робен) обединява в първа част речите на Лизий и на Сократ, чийто предмет е любовта, за втората част оставя голямата втора реч на Сократ, като трета част определя разговора за реториката и диалектиката, а за четвърта част — крайния пасаж, който се занимава с въпроса за писаната реч.

Най-съобразено с философското съдържание и с хода на доказателството във „Федър", а същевременно и с един тип кръгово, симетрично разположение на части, характерно за елинската архаика и класика, е разделението, което предлага Вилер.* Той наблюдава една първа част с две подчасти — 1) речта на Лизий и 2) първата реч на Сократ. На второ място следва центърът на диалога: голямата втора реч на Сократ, около която са разположени първата част и следващата трета част, отново като първата с две подчасти — 1) изкуството на истинската реч и 2) проблема за писаната реч. Според Вилер въпросите, свързани с писаната реч,

* E. A. Wyller. Der späte Platon. Hamburg, 1970, S. 123 sq.

са развити в края на диалога симетрично на речта на Лизий в началото, а частта, посветена на проблема за истинското слово, съответствува симетрично на първата реч на Сократ. При това разделяне на части диалогът се затваря кръгово около намиращата се в неговия център втора реч на Сократ и произведението наистина започва да прилича на творбата — живо същество, за което пледира Сократ.

Тази симетрия на нелинейно кръгово разположение на подобни части и мотиви се открива и в следната подробност, в това, че в началото на диалога е речта на Лизий, приятеля на Федър, а в края на диалога става дума за друг оратор, за Исократ, приятеля на Сократ. Разбира се, повторението е и изменение, то съдържа резултата от беседването на Федър и на Сократ. Докато Лизий не се съобразява с изкуството, което защищава Сократ (с диалектиката), Исократ има отношение към философията и творчеството му може би ще е по-ценно от Лизиевото. Или казано по друг начин — краят е началото, но същевременно е и нещо повече. Това е пример за диалектика на дело. В този смисъл композицията, темата и философското съдържание на „Федър" се сливат в едно цяло.

Какъв е ходът на диалектическото осъществяване на темата в този диалог? Прочетената от Федър реч на Лизий, образец на софистическо красноречие, има за тема предимствата на невлюбения пред влюбения като приятел. Основният аргумент на Лизий е, че любовта е лудост, а лудостта — нещо отрицателно, докато благоразумието на човека, който не изпитва страст, е нещо безусловно положително. Неудовлетворен от речта на Лизий и изпадайки в ентусиазъм от мястото, дето се намира, Сократ произнася с покрита глава своята първа реч, като развива същата тема с тази разлика, че дава определение на любовта: любовта е страст, която не се съобразява с придобитото разумно мнение; тя е онова телесно начало, от което човек трябва да се пази според дуалистическата теза на „Федон". Затова влюбеният стои по-долу от невлюбения и неговото приятелство трябва да се избягва.

Втората реч, която Сократ произнася с открита глава, представлява своеобразна корекция на първата. В нея темата получава истинското си измерение. Сократ оценява като едностранчиво и неправилно изпълненото определяне на любовта в предишната си реч. Постигнато е подобно уточнение и разширение на темата „любов", каквото се наблюдава в „Пирът". Но докато там универсален изразител на емоционалното положително-отрицателно начало е любовта, във „Федър" мястото му бива заето от лудостта, а любовта се превръща в неин подвид.

Втората реч на Сократ е вместилище на много въпроси, между които се откриват и едни от най-представителните за Платоновата онтология постановки. Сократ най-напред коригира определянето на лудостта като нещо отрицателно, след което изброява три вида лудости, оказали големи благодеяния на човечеството. След третата, поетическата, чиито причинители са Музите, той се заема да определи по-точно какво представлява душата, след като лудостта е именно нейно състояние. Тук в същност е доразвит четвъртият аргумент за безсмъртието на душата, предложен във „Федон" — Сократ определя самодвижението като неин принцип. Той прави това най-напред с аналитически средства, след което, слу-

жейки си с мит, разкрива структурата на душата, вътрешната диалектика на нейното самодвижение и космологическата форма на това движение.

Понеже се засягат проблеми, вече третирани във „Федон" и в „Пирът", нужно е да се отбележи кое е различното. Първо, в някои пасажи на „Федър" се описва не индивидуалната душа, а душата като ейдетическа цялост (срв. 246 b). Второ, тя се разглежда и като нещо сложно в себе си, като структура-единство на противоположности. В образа на душата-колесница, запрегната в два коня, противопоставянето е прокарано в две посоки. От една страна, е противопоставено рационалното начало на колесничаря на емоционалното на конете, а, от друга, положителноемоционалното начало на кроткия кон, намиращ се в съгласие с колесничаря, на отрицателноемоционалната стихия на буйния кон. Независимо от художествената разцветка в образа на душата-колесница може да се търси и теоретическо обобщение по въпросите на човешката психология.

По-нататък Сократ определя любовта като четвърти вид лудост, която се изразява в принципната устременост на душата към отвъднебесната реалност, в копнеж към висшата красота. Интересното е, че в твърде физиологично описания акт на оперяването движението на душата вече не се представя като самодвижение. То е по-скоро резултат на взаимодействието на отделната душа с цялостта, към която тя е устремена по природа.

Това описание на кръговрата на душите съдържа две важни философски постановки.* Първата е за единството на идеалното и материалното в обектите на небесната реалност. Материалното (външната осъщественост) и идеалното (вътрешното предназначение) при тях съвпадат и се намират в хармония. Идеята-идеално във „Федър" се оказва носител освен на общото и на определеността, още и на функцията. Динамичната космологическа картина на кръговрата на душите крие теоретическа постановка по въпроса за целта на движението и за истинското предназначение. В тази връзка се поражда и различаването на една неподдаваща се на идеалното предназначение земна телесност и на друга по-висша, която не влиза в противоречие с него. Това е нов момент в Платоновата митологическа онтология след тезата за принципно негодната за идеалното предназначение на душата телесност във „Федон".

Втората философска постановка, която се съдържа в митологическата картина на кръговрата на душите, е за кръговрата на идеи и вещи. Докато в „Пирът" идеята е пасивна инстанция, предел за движението на устремените към нея вещи, във „Федър" и идеите се активизират. Като модел за пораждането на вещите те един вид падат и се превъплъщават в земния живот. Разбира се, този възглед е само една от смисловите отсенки на богатата символизация в мита за кръговрата на душите, от която могат да се извлекат и други философски постановки.

От една страна, причинена външно, а, от друга страна, състояние, присъщо на душата, любовта е причинител и на световното движение, но тя е и мотор на самодвижението на душата, чиято цел е бавното припомняне — придобиване на знание за истин-

* **По-подробно за тия две постановки в коментара на професор Лосев към „Федър" (Платон. Сочинения, т. 2).**

ското битие. Но в този процес на осъществяване душата се отклонява и заблуждава. Тя има нужда да бъде водена. Именно в тази връзка във „Федър“ се повдига въпрос за словото (lógos), което се разбира и като реч в буквалния смисъл на думата (речта на Лизий), и като словесен израз — инструмент за постигане на всякаква цел (например придумване на любимо същество), и като изражение на разумното начало в душата, другата страна на любовното състояние, и най-после като генерално средство за ръководене на душите (psychagōgía).

На тази основа с пределна яснота в разговора си с Федър, следващ втората реч, Сократ противопоставя реториката, която не определя своя предмет и метод, на истинската реторика — диалектиката, истинската psychagōgía. Докато в „Менон“ (срв. 75 d) диалектиката е все още изкуство да се води разговор, във „Федър“ тя е вече философски подход, способност да се възхожда от частното към общото и, обратно, да се преминава от общото към частното. Разбира се, Сократ не отнася този подход специално към мисленето, тъй като за гърка от епохата на класиката мисленето е неотделимо от словесния израз. И все пак той го отнася не към всички форми на словесния израз, а към този, който му се струва единствено способен да осъществи диалектическия подход, към *устното слово.*

Един вид като в епилог, с който се изчерпват проблемите, свързани с разглежданата Лизиева реч, Сократ засяга и въпроса за предназначението на писаното слово. Аргументите в полза на устното слово и срещу писаната реч се откриват и в „Седмото писмо“ (341 c — 345 d). Там те са дадени в по-разгърнат вид, тъй че този пасаж от Платоновото писмо действително може да е коментар на заключителната част на „Федър“. Няма да засягаме сложния въпрос, доколко тия аргументи крият информация за неписаното учение на Платон в противовес на писаните за широка публика диалози. В случая е по-важно да се подчертае в какъв културен контекст е оформен Платоновият възглед за вредата от писаното слово.

Платон живее на предела между устната култура на епохите на архаиката и класиката и книжната на елинизма. Настроен традиционно и реставраторски, той е свързан с устната култура на миналото и чувствува, че книгите, които започват да се разпространяват по негово време, създават нов тип отношение към културните ценности. То му се струва принципно отрицателно. Момент в това ново отношение е и откъсването на произведението от неговия създател, превръщането му в нещо самостоятелно. Макар че творбата за Платон трябва да е като жив организъм, но тя трябва и да е подвижна, свързана със създателя си, да се осъществява живо в момента на ползуването си. Затова словесното произведение постоянно се нуждае от своя творец („баща“), който му осигурява жизненост. От друга страна, като живо слово то е много по-съвършено не като монологична публична реч, а като диалог, в непосредственото си осъществяване между автор и възприемащ.

Както твърди Сократ във „Федър“, словесното произведение трябва да е съобразено с душевните особености на този, който го възприема. А както остроумно забелязва един изследовател, самият „Федър“ се оказва съвършено съобразен с разноликата душа на събеседника на Сократ. Като нея и заради нея Платоновото слово е пъстро и стилистически разнообразно — словото = psychagōgía,

което защищава метода на диалектиката, е оформено и с оглед на своето конкретно предназначение. Тъй съвършено се сливат във „Федър" философската теория, художествената постройка и практическото приложение.

[1] *Кефал,* бащата на оратора Лизий, бил пришелец (метек) в Атина, притежавал оръжейна работилница в Пирея. Платон му прави портрет в началото на книга първа на „Държавата". *Лизий* (ок. 445—378 г. пр. н. е.), известният оратор-логограф, е представител на адвокатското красноречие. До нас е достигнал сборник с негови съдебни речи. Известно е, че бил автор и на тържествени речи. Във „Федър" е представен като софист, който съчинява слова на измислени теми. Словото, което прочита по-долу в текста Федър, е може би подражание, чийто автор е Платон (срв. „Менексен" в този том). Според някои изследователи обаче Платон не би подложил на такава критика това слово, ако то беше подражание. Те предполагат, че става дума за истинско произведение на Лизий. Л. Робен (вж. по-горе) смята, че отрицателното отношение на Платон към Лизий е продиктувано не само от теоретически, но и от скрити политически съображения.

[2] *Акумен* е известен лекар, приятел на Хипий от Елида, защитник на гимнастиката като лечително средство. Заедно със своя син *Ериксимах,* също лекар, те са участници в диалога „Пирът" (вж. в този том).

[3] *Епикрат* е политическо лице, оратор от демократическата партия. Къщата му се нарича „Мориховата" фигуративно по името на някой си Морихий, човек с разпуснат нрав, чието име станало синоним за гуляйджийство.

[4] Пиндар (Isth. I, ст. 2).

[5] *Херодик* също като Акумен е лекар от школата, лекуваща с физически упражнения и разходки. Той достигнал до дълбока старост. Херодик е от град *Мегара,* който отстои на около 40 км от Атина. Срв. за него „Протагор" 316 е (в том I) и бел. 1 към „Горгий" (в този том).

[6] Срв. в „Пирът" 174 а и 220 b за това, че Сократ винаги ходел бос. Колкото до Федър, той прави това по медицински съображения, както и разходката си извън града.

[7] Според местно атическо вярване *Орития,* дъщеря на цар Ерехтей, била грабната от *Борей* (Северния вятър) и отнесена в Тракия, дето богът обитавал една пещера на планината Хемус (Стара планина). Жертвеника на Борей (срв. по-долу в текста 229 с) атиняните издигнали, след като богът послушал молбата им и разбил персийската флота (Herod. VII, 189).

[8] *Агра* е дем в древна Атика. Става дума за светилище на богиня Деметра, принадлежащо на този дем.

[9] *Фармакия* е име на извор и на нимфата, която живеела според вярването при него.

[10] Платон има пред вид алегорическото тълкуване на митовете, чиито начинатели са философът Анаксагор и неговият приятел Метродор от Лампсак (вж. и бел. 5 към „Йон" — в том I). Рационалистично етимологическо тълкуване на митологически фигури практикували и софистите. Примерно споменатата по-горе в текста Ори-

тия се разбирала според името си като „бягаща по планините".

[11] „Познай себе си" е любимата максима на Сократ, която според преданието Седемте мъдреци подарили на храма на Аполон в Делфи. Срв. „Протагор" 343 b и бел. 39 към този диалог (в том I).

[12] Според елинската митология *Тифон* е стоглаво чудовище, последен син на Гея и Тартара, победено от Зевс и затворено под вулкана на Етна. В случая Сократ прави игрословие, като намесва и съществителното нарицателно typhōn, което означава вихрушка.

[13] *Ахелой* е речен бог, син на Океан, закрилящ водата за пиене и баща на Нимфите. Същевременно това е име на река в Древна Гърция, спускаща се от север на юг, почитана от дълбока древност поради напоителната си сила и заради близостта си със светилището в Додона.

[14] Често подчертавана от Платон черта на Сократ — срв. „Критон" 52 b в том I и „Менон" 80 b в този том. В същност има известно преувеличение, тъй като и „Ликейонът", и „Академията", където Сократ обичал да ходи, се намирали извън градските стени.

[15] *Сафо* и *Анакреонт* са именитите лирически поети от VI век пр. н. е., у които любовта е обичайна тема. А под писатели Сократ има пред вид логографите и историците, т. е. прозаиците, които също засягали любовната тема.

[16] Според Плутарх (Солон, 25) булевтите в Атина се заклевали, че ще издигнат в Делфи златна статуя със своя ръст, ако нарушат законите на Солон.

[17] Синът на коринтския тиран Периандър (син на Кипсел) издигнал в светилището в Олимпия огромна статуя на Зевс като благодарност за предсказанието, че ще му бъде върната отнетата царска власт. Сведението е от схолиите към „Федър" (Herm. Schol. Couvreur, 1901), но не е сигурно.

[18] Пиндар (frg. 105 a — Maehler).

[19] Сократ прави игрословие с думата „звучногласни" (ligeiai) и името на жителите на Лигурия Ligyes, които се славели като големи любители на пеенето. Епитетът „звучногласен" е традиционен за Музите.

[20] Сократ свързва поради общото звуково съчетание rho двете думи „сила" (rhōmē) и „любов" (érōs), правейки един вид етимология в духа на диалога „Кратил".

[21] На „ентусиазъм" в оригинала съответствува nymphóleptos — т. е. „обладан от Нимфите". *Дитирамб* е тържествена песен в чест на Дионис — вж. бел. 55 към „Горгий" в този том.

[22] На „духовния облик" в оригинала съответствува diánoia (мисъл, способност за разсъждаване). В случая думата е употребена в смисъл на цялостния строй на човека и е натоварена дори със значението „характер". Вж. и по-нататък в текста 239 с — „умствено изграждане" и 256 а—с, където diánoia е предадено до известна степен условно със „съзнание".

[23] Това традиционно положение е много разпространено в предходната литература — срв. Омир „Одисея" XVII, ст. 219. То прераства и в натурфилософски принцип (срв. Diels I Empedokles A frg. 20 a). У Платон мисълта е развита на много места — срв. „Лизис" (в том I) и „Пирът" 195 b (в този том).

[24] В целия пасаж се намеква за една игра, в която двете против-

никови страни са преследващи или преследвани в зависимост от чиреп, който пада на едната или на другата си страна.

25 Края на фразата си Сократ оформя като край на епически стих, на хекзаметър.

26 За Симий вж. уводните думи към бележките към „Федон" (в този том).

27 Вж. бел. 6 към „Евтидем" (в този том).

28 Ибик от Регион (VI в. пр. н. е.) е лирически поет, виден представител на хоровата лирика. Тук цитираните стихове са от фрг. 22. (Anth. Lyr. — Diehl, v. II).

29 Мненията за произхода и природата на Ерос в „Пирът" — в словото на Агатон и на Диотима (вж. в този том).

30 Лирическият поет Стезихор (VII—VI в. пр. н. е.) представил твърде зле Елена в една своя поема (frg. 10 Anth. Lyr. — Diehl, II). В своята „Песен наново" (Палинодия) той се поправил и твърдял, че в Троя Парис отвел само видението на героинята — началото на тази песен е цитирано в текста (frg. 11 Anth. Lyr. — Diehl, v. II). Развитие на темата за добродетелната Елена в едноименната трагедия на Еврипид.

31 *Сибила* е общо име за много пророчици, които пророкували в налудно състояние обикновено край пещери и извори. В древността наброявали десет Сибили. Опазени са фрагменти от техните поетически предсказания (т. нар. Oracula sibyllina). Изглежда, първоначално съществувала една Сибила — в Мала Азия, а по-късно се явили останалите по неин модел. Пророкуването в налудно състояние, практикувано и от Пития в Делфи, и в Додона (в светилището на Зевс в Епир) навярно е с неелински произход от традиция, проявила се в друга форма в някои мистерии, за което говори и Сократ по-долу в текста (244 d—e). Изобщо в противопоставянето на разумността и изстъплеността като два извора на благополучие може да се търси опозицията на две културни системи, изявени и в две принципно различни форми на гадаене — в разумно състояние по знаци и в състояние на екстаз.

32 Целият пасаж се гради на възгледа за връзка между смисъл и звуков състав на думите, защищаван в „Кратил" (вж. в този том). На тази основа Сократ свързва manía (лудост) с mántis (гадател) и oionistikḗ (гадаене по птици) с oíēsis (мислене).

33 За вдъхновението, идещо от Музите, срв. „Ион" 536 ab (в том I).

34 Съществува сведение, че подобен възглед се е застъпвал у питагорееца Алкмеон от Кротон (Arist. De anim. I 405 a). Възможно е Платон да го е заел от него.

35 Подобно сравнение се открива в „Упанишадите" (срв. Антология мировой философии, т. 1, М., 1969, с. 86—87). Схолиастът Хермий сочи, че това сравнение било правено преди Платон от Омир, Орфей и Парменид.

36 На това място Платон ясно подчертава, че митът е средство да се говори за онова, което не може да се опише с аналитически средства. Но твърдението има двойствен смисъл. От една страна, си представяме божеството с тяло и душа, защото не можем да си го представим иначе, но, от друга страна (вж. по-долу в текста 246 d), вече в онтологически план се вярва, че в божеството наистина има телесен елемент.

37 За *Хестия* вж. бел. 54 към „Кратил" в този том. Макар че на

пръв поглед Платон има пред вид Олимпийския пантеон, в този пасаж той развива в същност космологическа идея, близка до питагорейската — за неподвижен център и за движещи се около него сфери. Първите осем са планетите заедно със слънцето и луната. Останалите три се установяват по едно място в Платоновото „Послезаконие“ (984 bc) — това са може би етерът, въздухът и водата.

38 За *Адрастия* вж. бел. 92 към „Горгий“ в този том.

39 Срв. „Федон“ — третата част на диалога (в този том).

40 Срв. втория аргумент за безсмъртието на душата във „Федон“ и „Менон“ 81 b и сл. (в този том).

41 Алюзия за възгледа „тялото е затвор за душата“ — срв. бел. 15 към „Федон“ в този том.

42 Платон има пред вид философията като един вид посвещение — срв. бел. 19 към „Федон“ в този том.

43 Очевидно Платон намеква за прочутия голям откъс от стихотворение на Сафо, цитиран у Лонгин (За възвишеното, гл. 10).

44 В този пасаж се прави етимологическо игрословие между думите hímeros (копнеж, влечение), mérē (частици) и rhéonta (течащи). Срв. „Кратил“ 420 a (в този том). В пасажа се открива и алюзия за натурфилософския възглед, че възприятието е в основата си улавяне на изтичащи от възприемания обект частици — срв. Демокрит у Diels (v. II, frg. A, 1 и A, 135).

45 *Хомеридите* са професионални изпълнители и пазители на Омировата поезия, рапсоди от остров Хиос, които се смятали за потомци на Омир. Рапсодите били обвинявани, че добавят стихове към Омировите поеми. Тия стихове по-късно били отхвърлени от филолозите. Но вероятно цитираните стихове не принадлежат на хомериди, а са шеговито измислени от Платон. Едно е обаче достоверно, традиционното положение да се дават две имена на важни обекти — свещено и профанно. В случая двете названия за Ерос се пораждат от двузначността на гръцката дума за „перо“ (pterón), която означава и „крило“. В колебанието около значението на думата се ражда и идеята, че душата освен крилата, е и перната. Образът на крилатата душа се открива в „Упанишадите“ и в други източни митологии. Тя действува и в образа на християнските небесни вестители. Докато пернатостта е собствено гръцка, подчертано телесна представа.

46 Тази соматическа физиогномична характеристика е вероятно традиционна. В подобна форма тя е застъпена в трактата „Физиогномика“ на Аристотел — срв. 807 b 15 и 807 b 20—21 за врата на надарения и на тъпия човек и също 807 b 29—30 и 807 b 36 за цвета на очите на безсрамния и на порядъчния човек.

47 Очевидно се намеква за вселяването на божеството в статуята, която го изобразява. Вярва се, че в момента, когато става това, статуята започва да свети (т. нар. éklampsis, illuminatio).

48 Омирова формула, цитирана от Платон — срв. „Одисея“ XVII, ст. 567.

49 Срв. „Лизис“ 214 b и сл. (в том I).

50 За *влечение* вж. бел. 44 към този диалог. Платон представя иронично Зевс за автор на думата „влечение“ поради неговото влечение към Ганимед (син на троянския цар Трос), когото той отвлича на Олимп и прави виночерпец на боговете.

[51] Древните смятали, че възпалението на очите се предизвиква дори само от погледа на болен от възпаление. Също тъй само един поглед е достатъчен, за да се предаде любов. В този пасаж Платон засяга темата за Ерос и Антерос, развита в речта на Аристофан в „Пирът" 192 b—e.

[52] На спортните състезания в Олимпия, за да се счете за победител един състезател, било нужно да постигне три победи поред. В случая Платон сравнява с Олимпийските състезания живота на човека и подчертава, че истинското състезание е стремежът на душата към съвършенство. В контекст с 248 с — 249 d се разбира, че това е първата победа на душата, първото ѝ преминаване в кръговрата. След това ѝ предстоят още две преминавания. Общо тя трябва да се движи девет хиляди години — срв. по-нататък 256 е — 257 а.

[53] Сократ обещава на тия, които са изпитали философска любов, щастие, подобно на онова, което предрича на преживелите всички степени на любовно посвещение Диотима в „Пирът" 211 а — 212 а.

[54] Платон казва „баща на словото" не само метафорично за идеята „автор на словото", но и в смисъла, застъпван в „Пирът" 209 с—е, че творчеството е бащинство по-истинско от реалното бащинство.

[55] Братът на Лизий Полемарх е участник в диалога в книга първа на „Държавата". Но за философските му занимания не е известно нищо.

[56] Т. е. logográphos. Освен първите исторически автори (Хекатей, Хеланик) логографи се наричат и професионалните съставители на съдебни речи. Именно в този жанр се подвизавал и Лизий (вж. бел. 1 към този диалог).

[57] Така наричали ръкав от реката Нил, който съкращавал пътя между Навкратис и Мемфис, но бил много опасен. В случая се прави сравнение — политическите мъже искат да пишат съчинения, но не го признават, защото е трудно.

[58] Има се пред вид навярно това, че заседанията на Народното събрание в Атина често ставали в театъра. В целия пасаж става дума за предложения с политически характер, които, ако се приемат, придобиват силата на решение и се записват официално.

[59] *Ликург* е полулегендарният спартански законодател, живял според Тукидид (I, 18) в девети век пр. н. е. *Солон* е известният атински законодател и поет (VI—V в. пр. н. е.), а *Дарий I* — персийският цар (VI—V в. пр. н. е.), чието законодателно дело се оценява в „Законите" на Платон (695 с).

[60] *Сирените* са митически същества, полуптици-полужени, които привличали с пеенето си и погубвали привлечените. В „Одисея" (XII, ст. 39—54, 166—200) Омир разказва как Одисей чул пеенето им, привързан на мачтата на своя кораб.

[61] С „приятел на Музите" в случая се намеква за поетическите и митологическите интереси на Федър (срв. 229 b и речта му в диалога „Пирът" в този том). По-надолу в текста, като свързва философията с музите *Калиопа* и *Урания* (това правели и питагорейците), Сократ един вид приобщава към традиционните науки и изкуства, към музиката, и философското занимание. Срв. „Федон" 61 а в този том. Етиологическият мит за щурците, който разказва Сократ понататък, може би не е измислен изцяло от Платон, тъй като отгла-

сът му в по-късната литература е твърде широк, за да излиза само от това място във „Федър“.

62 Израз-поговорка, чиято основа е Омировата „Илиада“ (II, ст. 361).

63 Същата квалификация в диалога „Горгий“ 463 b. Срв. и бел. 3 към „Горгий“ (в този том) за tékhnē (изкуство) и empeiría (практика). В случая за практика Платон употребява друга дума (tribḗ).

64 Съществували устно разпространявани кратки изречения за умните отговори на спартанци (по-късно Плутарх ги събира в сборник). Едно такова изречение цитира Платон в случая (срв. Plut. Apophth. lac. 19—233 b).

65 Сократ нарича тъй Федър в смисъла, че той е автор на прекрасни слова. Срв. бел. 54 към този диалог.

66 На „ръководене на душите“ в оригинала съответствува psychagōgía. Поради това определението на ораторското изкуство става значително по-многозначно, отколкото изглежда в превода. Psychagōgía означава на старогръцки и „развлечение“, и „омайване на душите“, както и „водене, отвеждане на душите“ — има се пред вид това, което върши психагогът Хермес: отвеждането на душите на мъртвите в царството на Хадес (тази връзка е направена в „Кратил“ 408 ab: Хермес е създателят на говоренето). В този пункт Платон свързва изкуството на говоренето и учението за душата. Същевременно допълнителните значения на psychagōgía придават на реториката чертите на философската лудост-екстаз, която във втората реч на Сократ, както и в „Пирът“, е моделирана митологически чрез образа на Ерос.

67 В шегата на Сократ се прокрадва мисълта, че ораторското изкуство е твърде старо. Разбира се, нито един от тримата цитирани в текста герои не е автор на ръководство по ораторско изкуство (Tékhnē rhētorikḗ), каквито ръководства в Платоново време пишат мнозина. Но у Омир *Нестор* и *Одисей* се славят като отлични оратори, а *Паламед,* пострадал от коварството на Одисей, минавал за откривател на буквите, което му определя и мястото на заслужил към ораторското изкуство. Както се разбира от текста, то се разбира и в по-широк смисъл на думата като изкуство на словото.

68 За *Горгий* вж. уводните думи към бележките към „Горгий“ (в този том). *Тразимах* от Халкедон (V—IV в. пр. н. е.) преподавал реторика в Атина, участник е в диалога в книга първа на „Държавата“. *Теодо́р* от Византион преподавал реторика в същата епоха, считал се за учител на Лизий.

69 Сократ нарича „Паламед от Елея“ иронично философа *Зенон* от Елея, ученик на Парменид, допринесъл за развитието на античната диалектика. За това, че се е занимавал с проблема за противоречието, се намеква в текста. В целия пасаж Платон се стреми да премахне границата между реториката и диалектиката. Те и двете са един вид „изкуство да се оправяш в противоречия“ (tékhnē antilogikḗ) срв. 262 е и „Федон“ 91 а (в този том).

70 Т. е. божествата, които владеят мястото на беседата и говорят

чрез устата на Сократ. За *Ахелой* вж. бел. 13 към този диалог, а за връзката на Хермес с ораторството вж. бел. 66 към този диалог.

[71] Този епитаф се приписва на *Клеобул* от Линд (един от Седемте мъдреци). Поетът Симонид от Кеос го включва в една от одите си. *Мидас* е легендарният фригийски цар, известен със своята страст към златото.

[72] Алюзия за Омир „Одисея" V, ст. 193 и за ст. 38 от VII.

[73] За големите хонорари, които взимали софистите вж. „Големия Хипий" 282 de (в том I).

[74] Според Цицерон (Or. 12) тия специализирани части на речта били въведени от Тразимах и Горгий, а след това доразвити от Теодор от Византион — за неговото красноречие Цицерон говори и на друго място (Brut. 12).

[75] За *Евен* вж. бел. 11 към „Федон" в този том.

[76] *Тизий* от Сиракуза (V в. пр. н. е.) е учител на Горгий. Заедно с *Коракс* той е основател на сицилийската реторика. През неговата школа минал вероятно и Лизий.

[77] За софиста *Продик* подробно в бел. 3 към „Апология" (в том I) и в диалога „Протагор" 340 а — 341 е(в том I).

[78] Вж. за *Хипий* в уводните думи към „Малкия Хипий" (в том I) и в бел. 3 към „Апология" (в том I).

[79] „Еуепия" (Красота на словото) и „Музин храм на словото" са, изглежда, заглавия на съчинения на софиста *Пол*, участник в диалога „Горгий" (вж. там и бел. 18 — в този том), а *Ликимний* според античния коментатор на „Федър" е учител на Пол.

[80] „Ортоепия" (Правоговор). За софиста *Протагор* вж. бел. 7 към „Големия Хипий" (в том I) и в едноименния диалог (в том I).

[81] Вж. бел. 2 към този диалог.

[82] *Халкедонецът* — т. е. Тразимах — вж. бел. 68 и бел. 74 към този диалог.

[83] *Адраст* е митически аргоски цар, успял да придума Тезей да погребе телата на падналите при Тива вождове, воювали заедно със сина на Едип Полиник. „Меденогласен" го нарекъл поетът Тиртей (frg. 9 — Diehl, v. I). Но в случая Платон има пред вид навярно оратора Антифонт от дема Рамнунт, който бил наречен със същия епитет — вж. за него бел. 11 към „Менексен" в този том. *Перикъл* е известният политически деец и оратор от средата на пети век пр. н. е.

[84] За *Анаксагор* вж. бел. 29 към „Федон" (в този том). В случая Перикъл е даден като положителен пример за оратор, който е бил добър оратор, защото се е интересувал от философия. Но в същност това е натурфилософия. Любопитно е, че именно за това занимание, за meteorología осмива Сократ Аристофан в своята комедия „Облаци", като го оставя да виси в кошница на сцената.

[85] *Хипократ* (V в. пр. н. е.), основателят на елинската медицинска наука, принадлежал към фамилията на *Асклепиадите*, в която жречеството на бога-лечител Асклепий и лекарското изкуство се предавали като фамилно наследство.

[86] В пасажа се подлага на критика учението за вероятното (tó eikós) като цел на ораторското изкуство. Автор на този възглед е бил вероятно сицилиецът Тизий (вж. бел. 76 към този диалог) в съчинение, недостигнало до нас, съдържащо, както се разбира от текста, и примери от съдебната практика. Малко по-горе в текста (273 c) в думите „или независимо кой друг и независимо с какво име му

е приятно да се нарича“ Сократ намеква, че автор на този възглед е може би учителят на Тизий Коракс (на старогръцки kórax означава „гарван“).

[87] Срв. „Федон 62 bc (в този том).

[88] По всяка вероятност митът за *Тевт* и *Тамуз*, разказан от Сократ, е измислен от Платон (срв. иронията на Федър по-надолу в текста 275 b). Тевт, който се споменава като откривател на буквите и във „Филеб“ (18 b—d) е египетският бог Тот, който действително се смятал от египтяните за откривател на изброените културни придобивки (идентифициран по-късно с бог Хермес, той става божество и на магията). В откъса Платон разказва един вид за подвизите на Тевт-Тот по време на неговото човешко съществуване. Както се разбира от текста, от своя страна и Тамуз е човешко превъплъщение на божество — на Амон.

[89] Т. е. *дъба*, по шумоленето на чиито листа се вършели предсказания в светилището на Зевс в Додона, и *скалата*, върху която седяла Пития в Делфи. Но Платон в случая вероятно прави алюзия и за едно място у Омир („Одисея“ XIX, ст. 163), дето „дъб и скала“ означават същество, което говори неясно.

[90] Т. е. неговия автор — срв. бел. 54 към този диалог. Както и Тевт е наречен „баща на писмената“ по-горе в текста, а по-долу 278 b словата са наречени „законни синове“.

[91] *Градини на Адонис* наричали фигуративно вазите и кошниците с цветя, които поставяли в храма на Адонис и по улиците в дните на неговия празник. Тия цветя увяхвали с отминаването на празника.

[92] За фигурата на *рапсода* вж. уводните думи към бележките към диалога „Ион“ (в том I). В случая се подчертава устният характер на тяхното творчество и се дава ценно сведение, че те са съставяли някакъв текст, който не са предавали точно в своята рецитация.

[93] Думата „философ“ (обичащ знанието), за чийто автор се счита Питагор (срв. бел. 1 към „Федон“ в този том) във времето на Платон все още не притежава специализираното съвременно значение. В случая Сократ дава определение на философ и на философско занимание като един вид цялостен подход и допринася за бъдещото специализиране на думата.

[94] За *Исократ* вж. уводните думи към бележките към диалога „Евтидем“ (в този том). Предполага се, че в годините на написването на „Федър“ Платон се е настроил приятелски към Исократ, с когото петнадесетина години по-рано е в лоши отношения.

[95] „Нещата на приятелите са общи“ е поговорка, възникнала вероятно в Южна Италия в питагорейските кръгове. Платон обича да завършва диалозите с подобни цитати — срв. края на „Големия Хипий“ (в том I).

ФИЛОСОФСКО НАСЛЕДСТВО

ПЛАТОН

ДИАЛОЗИ, II ТОМ

НАУКА И ИЗКУСТВО — СОФИЯ, РУСКИ 6

ПРЕВОДАЧИ ГЕОРГИ МИХАИЛОВ, БОГДАН БОГДАНОВ, ПЕТЪР ДИМИТРОВ. РЕДАКТОР БОРИС ГЕРОВ. ХУДОЖНИК ВЛАДИСЛАВ ПАСКАЛЕВ. ХУДОЖЕСТВЕН РЕДАКТОР ТАНЯ НИКОЛОВА. ТЕХНИЧЕСКИ РЕДАКТОР ВЕНЕТА КИРИЛОВА. КОРЕКТОР РАЙНА ТОНЕВА

ДАДЕНА ЗА НАБОР НА 29. V. 1981 ГОДИНА. ПОДПИСАНА ЗА ПЕЧАТ НА 23. XI. 1981 ГОДИНА. ИЗЛЯЗЛА ОТ ПЕЧАТ НА 26. II. 1982 ГОДИНА. ПЕЧАТНИ КОЛИ 42. ИЗДАТЕЛСКИ КОЛИ 35,28. УСЛОВНО ИЗДАТЕЛСКИ КОЛИ 39,24. ФОРМАТ 84/108/32. ИЗДАТЕЛСКИ № 24515. ЛИТЕРАТУРНА ГРУПА II—2. ЦЕНА 5,55 ЛВ. КОД 02/9531272711/0403-26-82

ДП „ДИМИТЪР НАЙДЕНОВ“ — В. ТЪРНОВО

Философско наследство

10

ПЛАТОН

2

ДИА-
ЛОЗИ